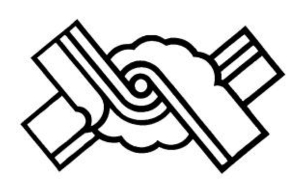
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS







EL PAPEL DE LA αἴσθησις EN LA ἀνάμνησις DEL *FEDÓN*

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE MAESTRO EN FILOSOFÍA PRESENTA:

ROBERTO ALFONSO RIVADENEYRA QUIÑONES

DIRECTOR DE TESIS: DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

MÉXICO, D.F. 2012

EL PAPEL DE LA *αἴσθησις* EN LA *ἀνάμνησις* DE *FEDÓN*

A Kaleb, la sonrisa de mis ojos que llegó para inundarme de alegría y cuya alma es un recuerdo de la mía.

A Derek porque es un luchador y en sus ojos me descubrí nuevamente vivo.

«Refiérese que Sócrates vio en sueños un polluelo de cisne que plumaba sobre sus rodillas, el cual, metiendo luego alas, se elevó por los aires y dio dulcísimos cantos, y que habiéndole sido llevado Platón al día siguiente dijo: "He aquí el cisne".»

Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*

AGRADECIMIENTOS

¿Es el alma inmortal? ¿Podemos conocer la verdad? ¿Cuál es el mecanismo gracias al cual los seres humanos podemos dar con la verdad? Estas y otras inquietudes pretendo sortear en las próximas páginas de esta tesis. Sin embargo, antes de iniciar la búsqueda, me detendré a puntualizar algo sobre el alma de aquellas personas que me acompañaron directa o indirectamente en esta aventura.

Agradezco el apoyo y la confianza de quienes aportaron las primeras semillas para que yo pudiera iniciar la experiencia de vivir: mis padres. A mis hijos —Kaleb y Derek— por ser mi fuerza e inspiración. A mi hermana, abuela y Mani que siempre han estado allí para paliar los dolores propios de mi alma. A mis amigos por no olvidarse de mí en los momentos que más los necesitaba y por compartir conmigo también sus alegrías: Rodrigo e Isolino, un muy fraternal abrazo. A Maru y Billy, con quienes comparto más que un lazo consanguíneo: gracias por su complicidad e infinitas charlas. A Jesús Eduardo, primo y colega con quien disfruto algo más que la filosofía. A Luis Patiño por tu amistad.

Héctor Zagal, gracias por aceptar dirigir esta investigación cuando necesitaba una brújula. Tere Padilla, no tengo palabras para agradecer la dedicación con la que leíste esta tesis, corrigiendo comas, dedazos y sugiriendo precisiones que mejoraron la calidad de este trabajo. Laura Benítez, me encanta tu entusiasmo y motivación que me contagias cuando platicamos sobre proyectos futuros que incluyen mi amor por Platón. José Molina, debo agradecer tus sinceros y alentadores comentarios que realizaste sobre este trabajo, así como el tiempo tomado para corregir oraciones, comas, griego y señalar puntos críticos. Luis Xavier López Farjeat, siempre oportuno y atinado en las sugerencias que me realizas.

No puedo dejar de mencionar a André Laks, quien leyó esta tesis y cuyas observaciones me fueron muy valiosas. Agradezco también a Alberto Ross por su confianza, amistad y apoyo para que pudiera terminar este proyecto. Rocío Mier y Terán, gracias por el constante aliento. José Luis Rivera, tu ojo analítico me sirvió para reforzar mi argumentación. A María Elena García Peláez y Claudio García por las divertidas y estimulantes clases de griego. A todos mis amigos, colegas y familiares que de cierta manera también estuvieron presentes.

Gracias a Norma Pimentel, Ivette Sarmiento y Jasmin Casado por la excelente atención que siempre recibí de su parte ante mis eternas dudas y complicaciones.

Continuemos la lectura de este trabajo con la esperanza de que al final del mismo hallemos no sólo la inmortalidad del alma sino, tal vez, la de algo más.

ÍNDICE

Introducción

«Encaminad a ella (la razón divina) el fondo inteligente de tu corazón.»
Testamento de Orfeo

Los seres humanos constantemente nos preguntamos por la realidad y la verdad. Este cuestionamiento está dirigido a satisfacer otra necesidad, la del conocimiento. En ocasiones puede parecer obvio y soso indagar acerca de lo que es conocer. «Conozco lo que veo», podría encontrar como respuesta en más de una persona. Sin embargo, ¿realmente eso es conocer?

Sócrates fue condenado a muerte por provocar conocimiento crítico.[1] La mayéutica no es otra cosa que inducir conceptos, ideas y razones en el agente de las preguntas. Por supuesto, y la *Apología de Sócrates*[2] nos lo confirma, esto irritaba a la gente.[3] La finalidad no era generar enojo, sino conocimiento y autoconocimiento. La razón de este fastidio puede encontrarse en la naturaleza misma del acto. Si analizamos detenidamente la acción de conocer, nos percataremos que implica cierto grado de violencia. He allí la reacción.

Conocer muchas veces quiere decir deshacerse de un «conocimiento» para alcanzar un conocimiento, i.e., borrar, extirpar, sacar de sí algo que es propio para introducir algo que aún no es propio. Era propio aunque indebido, falso, erróneo; me pertenecía pero no era verdadero. En sí misma esta idea de algo que es mío pero con fallas, resulta desagradable; ser consciente de dicha imperfección no es fácil. Reconocerlo es un acto con doble consecuencia, pues mientras desarrolla en el ser humano una virtud como la humildad, también genera una profunda pena. Ésta entendida como vergüenza es motivo de dolor.

---

[1] Cf. Platón, *Apología de Sócrates*. Al maestro de Platón se le condena a muerte por dos razones: A) Impiedad y B) Corromper a los jóvenes. De la primera cláusula se desprende A.1) que manifiesta que Sócrates no creía en los dioses de la ciudad y A.2) que además introducía nuevos dioses. A lo largo del diálogo Sócrates logra refutar estas acusaciones por medio de argumentos que los mismos jueces no pueden desarticular. Una conclusión válida es que Sócrates no es condenado por las razones antes expuestas, sino por que enseñaba a los jóvenes a pensar por sí mismos, es decir, a confrontar su propio conocimiento para eliminar la δόξα y adquirir ἐπιστήμη.

[2] Tanto la de Platón como la de Jenofonte.

[3] Después del primer discurso que Sócrates realizó frente a los jueces para defenderse de los cargos imputados, éstos, que en un principio habían realizado una votación de 281 votos condenatorios contra 220 que lo creían inocente, llevaron a cabo una nueva votación donde el ateniense quedaba desfavorecido con 361 votos a favor de su muerte contra, sólo 140 que lo absolvían (cf. GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. (1994). *Sócrates y el socratismo*. México: FCE, pp. 144-145).

Además de la mayéutica, ¿cómo adquirimos los seres humanos conocimiento? El método desarrollado por Sócrates es una gran herramienta que nos permite, más que obtener conocimiento, corroborar el que poseemos. Pero éste, ¿cómo llegó? La respuesta de Platón es que nacimos con él, pero cuando nuestra alma entra en comunidad con el cuerpo, lo olvida todo. Para conocer nuevamente será necesaria la ἀνάμνησις.[4]

¿Quién será encargado de hacerla? ¿El σῶμα o la ψυχή, el cuerpo o el alma? En el *Fedón* de Platón quien es sujeto del conocimiento es el alma. ¿Esto implica que ella misma sea quien busca el conocimiento? No necesariamente. De hecho, a lo largo del diálogo parece Platón decirnos que es todo lo contrario. La purificación del alma, de la cual se habla y argumenta en *Fedón*, arroja la idea de que el alma es quien en ese momento está más lejos de la búsqueda del conocimiento. Su preocupación inmediata consiste en desprenderse del cuerpo. Pero el conocimiento se tiene que dar, no hay ser humano que carezca de él. ¿Será, entonces, el cuerpo quien realice esta búsqueda? Según parece, es la respuesta que hallaremos a lo largo del diálogo.

Dicha afirmación plantea un nuevo e interesante análisis sobre el papel de la αἴσθησις, la percepción sensible, en la teoría del conocimiento platónica. Vista desde *Fedón* no parece quedar duda de que es así. Acompaña a esta disertación otro tema relevante en el diálogo: el de lo ἀληθής[5] junto al cual aparecerá el de las Formas (εἴδη).[6]

La presente tesis buscará llegar a la conclusión de que la αἴσθησις resulta determinante en la epistemología de *Fedón*. La hipótesis a desarrollar es la siguiente: la percepción sensible juega un papel crucial en el mecanismo de la reminiscencia de Platón, es decir, para poder recordar el conocimiento adquirido

---

[4] Este vocablo griego suele traducirse como reminiscencia, aunque también acepta, de acuerdo con el contexto donde se esté llevando a cabo, palabras como «recuerdo» o «mención». El primer diálogo donde Platón desarrolla la Teoría de la Reminiscencia es en *Menón* (80d-86c). En *Fedón* (72e-76e) la retoma como parte de la argumentación para demostrar la inmortalidad del alma.

[5] ἀληθής corresponde la mayor parte de las veces con el concepto de verdad. Esta palabra griega nos arroja luz no sólo sobre la finalidad del conocimiento, i.e., adquirir verdad, sino también sobre el proceso del acto de conocer. El análisis etimológico que hace Heidegger de esta palabra resulta oportuno en este momento. Él sugiere que ἀληθής es una palabra compuesta por el prefijo privativo α– y el sustantivo λανθάνω que significa ocultarse. Al juntarse ambos elementos gramaticales obtenemos la palabra griega ἀληθής que podemos traducir como "lo que está des-oculto, no oculto, a la vista". Para un profundo análisis sobre el tema vale la pena consultar la obra de HEIDEGGER, Martin. (2002). *The Essence of the Truth*. London-New York: Continuum.

[6] La traducción más utilizada para este término es ideas o formas. La razón de la mayúscula dentro del cuerpo de la tesis será explicado más adelante (vid. Capítulo I, págs. 43 y ss.).

en un momento previo, ahora que estamos en comunidad con el cuerpo, éste se convierte en una herramienta fundamental. Sin embargo, afirmar esto sería ir en contra de la tradición que dicta que para Platón el cuerpo es la cárcel del alma y, por lo tanto, hay que deshacerse de él lo más posible. En el mismo diálogo, *Fedón*, Platón muestra al cuerpo como algo indeseable y de lo cual debemos prescindir si es que queremos lograr la purificación. ¿Cómo librar este obstáculo? ¿Acaso para Platón el cuerpo posee una relevancia mayor de la que se le ha otorgado? ¿Será que hemos realizado una lectura sesgada sobre la relación entre el cuerpo y la filosofía en Platón? ¿Cuál es, entonces, el papel que desempeña el cuerpo dentro de la filosofía platónica? Para responder a estas preguntas me centraré en una lectura atenta del diálogo, haciendo un análisis de las ideas y argumentaciones que del mismo surjan.

A lo largo del primer capítulo llevaré a cabo un estudio histórico sobre dos términos claves para el desarrollo de esta tesis: la ψυχή y las εἴδη. Haré un breve recorrido por la evolución del concepto de ψυχή a lo largo de la historia griega, desde Homero hasta Platón, pues la claridad de este término es fundamental para alcanzar la conclusión de este trabajo. El otro, las εἴδη, las estudiaré primero etimológicamente para posteriormente pasar al uso que Platón hace de ellas y, sobre todo, cómo es que establece que éstas son las Formas que moldearán su sistema filosófico: antropológico, epistemológico, ontológico y metafísico.[7]

En el segundo capítulo llevaré a cabo una reflexión sobre quién es el sujeto del conocimiento y, una vez encontrado, cómo fue que se llegó a esa conclusión. Para este análisis me ayudaré de los argumentos sobre la inmortalidad del alma que se arrojan a lo largo del diálogo: el «Argumento de los Ciclos» (AC), el «Argumento de la Reminiscencia» (AR), el «Argumento de la Afinidad» (AA) y el «Argumento Final» (AF). Tocaré incidentalmente los problemas que cada uno de los argumentos presenta lógica y ontológicamente. No profundizaré, sin embargo, demasiado en cada uno de ellos pues el propósito de esta tesis es otro. Me basta con saber que reconozco dichos problemas y que con mucha seguridad se convertirán en futuras investigaciones.

Los argumentos antes mentados decidí dividirlos en dos temas centrales: los principales argumentos sobre la inmortalidad del alma, es decir, aquellos que directamente buscan probar que el alma existe y que es inmortal; en esta sección ubiqué el AC y el AF. Por otro lado, en dicho capítulo estudio el mecanismo del

[7] Los filósofos griegos, concretamente Platón, no contemplaban estas divisiones de la Filosofía. Para él la filosofía se entendía como un sistema que abarcaba las ramas anteriormente descritas. Esta división de la filosofía es bastante posterior y tiene la finalidad de esclarecernos los terrenos por los que se lleva a cabo esta tesis.

conocimiento que aparece en el diálogo; de allí que en esta sección busque concretamente los argumentos del *Fedón* que tienen directa vinculación con el proceso del conocimiento. Aquí inserté el AR y el AA.

Finalmente, el tercer capítulo versará sobre la búsqueda del conocimiento y los elementos que podemos encontrar de por medio, como lo son el σῶμα y la ψυχή. Aquí será tratado el tema de la αἴσθησις, el cual nos guiará hacia la respuesta por la búsqueda del conocimiento. En esta parte de la tesis revisaré las objeciones que Simias y Cebes realizan a los argumentos que Sócrates les presenta en la primera mitad del diálogo. Resultará imprescindible para este capítulo revisar los argumentos sobre la muerte que desarrolla Platón en el diálogo. En realidad es un argumento a favor de la muerte como buena para el filósofo y, uno en contra del suicidio. En dicho desarrollo muestro que para el fundador de la Academia el cuerpo resulta una necesidad en el tema de la purificación (κάθαρσις) del alma.

Sobre la estructura de la tesis también debo mencionar la razón del acomodo de los argumentos de *Fedón*. El diálogo contiene una estructura particular en donde, como si fuera a modo de rondó, cada argumento sirve al siguiente, lo que otorga una unidad argumentativa sumamente interesante a los propósitos de Platón. Así, en *Fedón* encontramos el siguiente orden argumentativo en torno a la inmortalidad del alma; a continuación señalo los argumentos principales: el Argumento de los Ciclos (AC), el Argumento sobre la Reminiscencia (AR), el Argumento de la Afinidad o de la Simplicidad (AA) y el Argumento Final (AF). En esta tesis, sin embargo, no sólo modifico el orden en el que estos argumentos aparecen en el diálogo platónico, sino que además incluyo y reconstruyo otros que no son tan conocidos y evidentes.

Utilicé principalmente cinco versiones del diálogo: la de Conrado Eggers Lan, la de Alejandro Vigo, la de R.S. Bluck, la de David Gallop y la griega de Burnet. Las traducciones del griego que aparecen en esta tesis son mías excepto cuando indique lo contrario, tanto las del *Fedón* como las de otros diálogos de Platón u otros textos griegos que incluyo en el desarrollo de mi trabajo.

A. *Fedón*

El *Fedón* es un diálogo que pertenece a la época de madurez del autor.[8] Generalmente colocan a este diálogo junto con el *Banquete* y la *República*. Incluso el

[8] Cf. LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio. (1997). «Introducción general» en *Diálogos I: Apología de SócratesApología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid; Gredos, pág. 53. Sobre este mismo tema GUTHRIE, apoyándose en Cornford, ubica al

Fedro viene a ser parte fundamental de esta etapa de Platón. *Fedón* suele ser considerado como el diálogo más tardío de esta etapa. La fecha probable es 386 a.C., el año en el que Platón fundó la Academia.

Los personajes que lo conforman son viejos conocidos: Critón, Ctesipo, Menéxeno, Hermógenes, Euclides, Apolodoro, Simias y Cebes. La ubicación del diálogo es la celda donde Sócrates permanece prisionero tras la condena a muerte. La narración se lleva a cabo el día en el que el maestro sería obligado a beber la cicuta y así encontrar el descanso final.

La exposición de *Fedón* está encaminada a demostrar dos temas claves: la inmortalidad del alma y la Teoría de las Formas. Ambos serían las columnas sobre las que se erigiría el sistema filosófico de Platón. Previo a este diálogo no se había tocado el tema de la inmortalidad del alma y sobre las Formas sólo se había hablado escasamente en *Menón*. Vale la pena notar el hecho de que Platón escoja este momento, la muerte de su maestro, para exponer ambas teorías. Ésta le daba el pretexto perfecto para rendirle un homenaje al mismo tiempo que mostraba el inicio de su propia filosofía. Si habría de hacer algo así tendría que ser Sócrates, a punto de morir, quien expondría las ideas de Platón sobre la inmortalidad del alma y la existencia de las Formas.[9]

Para lograr su cometido escogió cuidadosamente a los personajes que entablarían el diálogo y la argumentación. Simias y Cebes conocían las teorías pitagóricas sobre el alma, pues habían asistido a las lecturas de Filolao, un pitagórico. Esto le permitiría a Platón hablar sobre la inmortalidad del alma sin que existieran reservas fuertes de parte de los interlocutores. «Estaba proponiendo deducir la inmortalidad del alma de la Teoría de las Formas y requería personajes que plausiblemente pudieran aceptar el postulado sin demasiada explicación.»[10]

Reunidos a su alrededor, le dirigen preguntas concernientes a este tema. De las respuestas que son arrojadas por Sócrates aparecen conceptos importantes como el alma, la vida filosófica, el conocimiento y las Formas.

---

diálogo dentro del periodo medio [(1990). *Historia de la Filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*. Madrid: Gredos, pág. 57]. Lledó coincide con COPLESTON (*Historia de la filosofía*) en ubicar al diálogo dentro de la misma clasificación.

Christopher ROWE (1997) utiliza la clasificación anglosajona que divide el *corpus platonicum* en periodos temprano, medio y tardío, colocando a *Fedón* dentro de los diálogos del periodo medio (cf. «Plato: aesthetics and psychology» en *Routledge History of Philosophy. Volume 1. From the begining to Plato*, ed. C.C.W. Taylor. New York: Routledge, pág. 393).

[9] Sabemos que Sócrates nunca se pronunció a favor de la inmortalidad del alma y menos aún habló sobre las Formas. Sobre el alma se mostró reservado, mientras que sobre las Formas no tenemos testimonio de que las hubiera mencionado como parte de sus enseñanzas.

[10] BLUCK, R.S. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 8.

Conforme avanza el diálogo y se acerca el momento de beber la cicuta estarán presentes «los intentos de Platón para probar la inmortalidad del alma mediante argumentos racionales, o la doctrina de las Formas, o el método de la hipótesis», sin embargo, «no debemos olvidar nunca que estamos siendo testigos de las últimas horas en la tierra del, en opinión de Fedón, mejor y más sabio hombre que él nunca había conocido.»[11]

---

[11] GUTHRIE, W.K.C. (1990), pág. 316. Cf. *Carta VII*, 324 e.

Capítulo I: Estudio histórico

«Entonces, Yahvé formó al hombre con polvo de la tierra
y sopló en sus narices aliento de vida,
y existió el hombre con aliento y vida.»
Génesis, 2, 7.

«Creer en la inmortalidad es una cosa,
pero primero se necesita creer en la vida.»
Robert Louis Stevenson

Cuando Sócrates se apropia de la frase «Conócete a ti mismo (γνῶθι σεαυτόν)» la convierte en una invitación al conocimiento. Pero no para cualquier tipo de conocimiento, sino para el que finalmente cuenta: el propio. Conocerse a sí mismo es y debe ser la tarea primordial de todo ser humano. Si partimos de que el ser humano crece y se perfecciona por medio del conocimiento adquirido, está claro que es porque al final todo conocimiento conduce a un mejor entendimiento de quien cada uno de nosotros es. De manera que conocer es una forma también de conocerse, de saber quiénes somos. Sólo si logramos hallar la respuesta a la pregunta ¿quién soy? es que lograremos alcanzar la catarsis de la que habla Platón en el *Fedón*. Por eso, lo primero que pretendo es entender al que será el sujeto del conocimiento, i.e., el alma (ψυχή), para luego entender lo que Platón concebía como las Formas o Ideas (εἴδη), que son el objeto del conocimiento.

En la «Introducción» se mostraron algunas ideas sobre lo que el conocimiento es e implica en los seres humanos. Se mencionó que el sujeto del conocimiento en la filosofía del *Fedón* es la ψυχή. Éste es un vocablo griego que difícilmente puede traducirse con exactitud a las lenguas modernas.[12] El concepto de ψυχή consistía, para los griegos, en una relación más profunda que implicaba al *cosmos* y al ser humano. Estaba ligada a la idea de principio vital, aunque en primera instancia era soplo de vida o aliento. «La palabra [ψυχή] continuó

[12] La traducción más común en español es alma, aunque también se utiliza mente, soplo, hálito, aliento vital, fuerza vital.

usándose con esta significación vaga tanto en la lengua cotidiana (…) como también en las discusiones filosóficas.»[13]

Occidentalmente solemos traducirla como alma e incluso como mente.[14] Sin embargo, ambas palabras se quedan cojas con el sentido griego del término. En primer lugar, no significaba alma en el sentido religioso o moral de la palabra. Era como principio vital, es decir, aquello que animaba al cuerpo y le otorgaba vida. Por otro lado, es común encontrar ψυχή en los textos griegos y que signifique inteligencia, mente, espíritu e incluso voluntad. Como es posible percibir, la simplificación de ψυχή en alma puede resultar falsa y conducirnos por laberintos que confunden antes que dilucidan el ejercicio filosófico.

Para fines de la presente investigación cuando se hable de alma se estará pensando en el término griego mencionado; de la misma manera, cuando utilice ψυχή tendré en mente el vocablo alma. Cuando ψυχή signifique otra cosa distinta de alma será mencionado y clarificada la noción que se está utilizando.

A. Ontología: un estudio entre la ψυχή y los εἴδη

Lo primero que hay que aclarar antes de continuar con el desarrollo de esta tesis es la injerencia de la ontología en una investigación epistemológica. Lo que se busca estudiar es la relación de la percepción sensible en torno al conocimiento en *Fedón*. Entonces, ¿por qué hablar de ontología? La razón que encuentro es muy simple. Para poder entender las razones que hacen del alma el sujeto del conocimiento, pero no necesariamente quien lo busca, conviene antes que nada comprender el *ser* de esa alma, su sentido ontológico. En específico, del alma platónica de *Fedón*. Pero, ¿qué es lo que esta alma conoce? ¿Objetos? La lectura del diálogo nos orilla a pensar que no, pues no desea conocer lo que es el árbol en tanto que objeto que percibo con mis sentidos. Si éste no es el interés epistemológico del alma, ¿cuál es? La respuesta de Platón es contundente: las Formas (εἴδη).[15] ¿Qué son las Formas? La claridad conceptual de este término es posible encontrarla ontológicamente. Una vez realizado, el vínculo epistemológico entre ψυχή y εἴδη podrá apreciarse mejor.

Por ello considero cardinal estudiar el tema de la ψυχή y los εἴδη desde su sentido más prístino. En este caso, una exposición etimológica e histórica de la noción de ambos vocablos es un buen inicio. No es un mero capricho semántico el

---

[13] GRUBE, G.M.A. (1987). *El pensamiento de Platón*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos, pág. 189.

[14] GRUBE sugiere que, la mayor parte de las veces, mente es una traducción más fidedigna con el término griego que alma. Cf. (1987), pág. 192.

[15] Idea o Forma. Las mayúsculas se explicarán más adelante, en el desarrollo de la investigación.

que desee indagar en la pureza de las palabras. El objetivo no es otro que el de esclarecer cualquier red de duda sobre el significado que los términos griegos tengan. Al hacer semejante tarea la reflexión filosófica podrá realizarse con mayor pulcritud y sustento.

Parte de lo que en esta tesis se está buscando es la relación entre la ψυχή y la ἐπιστήμη.[16] Por esto resulta indispensable establecer los lazos que entre sí puedan tener, primeramente, la ψυχή y los εἴδη para que una vez visto esto, pueda entenderse por qué el alma es el sujeto del conocimiento, i.e., que la ἐπιστήμη radique en la ψυχή.

¿Cuál es el ser del alma que la convierte en el tema central de *Fedón*? ¿Por qué incluso aparece mencionada en varios puntos de este trabajo? ¿Su relevancia es real o meramente una gestión cultural que nos ha hecho pensar que los seres humanos estamos dotados de una? Por otro lado, lograr comprender el ser del alma nos acercará al esclarecimiento de lo que son los εἴδη y el papel que la ψυχή juega en torno al asimiento de las mismas. La finalidad es, como se ha venido advirtiendo desde el Prólogo del estudio, puramente epistemológica. No obstante, en el sistema platónico y concretamente en el *Fedón*, el estudio del conocimiento responde a una comprensión metafísica y ontológica.

α. Ψυχή: un acercamiento histórico

La palabra ψυχή tiene un origen antiguo. No así la significación que Platón nos heredó en sus diálogos.[17] Probablemente la palabra sea tan vieja como la lengua griega y la tradición oral. De hecho, el devenir histórico de la misma resulta sumamente complejo y enriquecedor para situarnos en el contexto filosófico de la

---

[16] La traducción más frecuente de esta palabra griega es conocimiento. Sin embargo, también suele albergar otros conceptos como inteligencia, noción, saber, ciencia, destreza o pericia. Concretamente Platón la opone a δόξα, opinión o creencia, por ser éste un conocimiento inexacto y carente del rigor que aprehender la verdad implica. Cf. *Teeteto*. En el estricto sentido de la palabra, δόξα no puede ser considerada como conocimiento, pues éste sólo se predica de aquello que se tiene con absoluta certeza, por ejemplo, de que hay palabras entintadas sobre esta página que cualquiera que posea el sentido de la vista podrá ver. No es opinable este hecho. Pensar que la opinión es un elemento de verdad es algo que Platón desea exterminar. Ejemplos de ello hay varios: *Protágoras*, *Gorgias*, *República*, *Apología de Sócrates* y *Critón*.

[17] La concepción que la mayoría tenemos hoy de ese vocablo responde más a la influencia de la religión que la perduración de la formulación platónica. Sin embargo, Platón influyó mucho en la construcción del alma cristiana. Sobre este punto cf. la «Introducción» que Carlos GARCÍA GUAL (1997) hace de *Fedón*.

Atenas del siglo IV a.C. El vocablo se encuentra desde los textos de Homero[18] y a partir de allí continuó extendiéndose vía oral y escrita hacia toda la tradición griega.

A los poemas homéricos siguieron una cadena de interpretaciones sobre la naturaleza del alma. Los filósofos presocráticos[19] son eslabones necesarios; específicamente, aquellos que abordaron el tema con suficiente seriedad y profundidad. En este recorrido por entender la evolución de la ψυχή me detendré en las ideas de Pitágoras y Heráclito. El estudio de Pitágoras resulta revelador, pues mezcló sus conocimientos científicos y filosóficos con sus creencias religiosas. Tales creencias tienen su origen en los cultos órficos,[20] cuya valiosa concepción del alma permite armar el panorama que estoy buscando. También expondré el importante concepto que de la ψυχή tenían los poetas trágicos; en especial, Sófocles. Esta trayectoria no podría culminar sin echar un vistazo a las ideas de Sócrates para finalmente entender el alma que Platón concibió.[21]

Desde sombras hasta la persona misma, el alma se ha entendido de muchos modos. Antes que excluirse, estas visiones son piezas fundamentales en el entramado que significa encontrar lo que es el alma. Uno de los atributos con los que fue concedida es el de inmortalidad.

«La idea de la inmortalidad, principalmente, parte de una concepción encendida de entusiasmo que ve en el alma del hombre algo afín, más aún, sustancialmente igual a los eternos dioses, a la par que considera a éstos como espíritus iguales al alma, es decir, espíritus libres que no necesitan, para existir, cobrar forma corporal y visible.»[22]

Para el griego común —incluso en la época de Sócrates— «la *psyche* no era cosa que les interesase mucho. Se contentaban con nociones vagas, heredadas de las creencias primitivas y consagradas por Homero, según las cuales la *psyche* era

---

[18] Es válido mencionar que para la época en la que se piensa que vivió Homero, la escritura aún no existía. Lo que había era la tradición oral, donde varios hados repetían la *Ilíada* y la *Odisea* de memoria. Para cuando la palabra escrita llegó, fue posible trasladar ambos poemas a esta nueva forma de perpetuación.

[19] Sobre la discusión de este término para designar a todo filósofo anterior o contemporáneo de Sócrates me remito al excelente estudio que realiza el profesor André LAKS. (2010). *Introducción a la filosofía «presocrática»*. (Traducción de Leopoldo Iribarren.) Madrid: Gredos.

[20] Cf. GUTHRIE, W.K.C. (1999). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. (Traducción de Alberto Medina González). Madrid: Gredos, págs. 150, 194-195.

[21] Dado que el estudio de esta tesis es sobre Platón, no indagaré en la concepción aristotélica del alma. Recurriré a Aristóteles sólo cuando lo considere pertinente para el tejido argumentativo de la tesis.

[22] ROHDE, Edwin. (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* (Traducción de Wenceslao Roces). México: FCE, pág. 46.

una especie de hálito o de vapor que animaba al cuerpo, pero cuya eficacia dependía, a su vez, del cuerpo. Al morir, el cuerpo perecía, y la *psyche*, privada de domicilio, por así decirlo, entraba en una existencia pálida y umbrosa, sin pensamiento ni fuerza».[23]

La idea que Platón tiene de lo que el alma es y hace difiere de lo que se puede encontrar en las doctrinas órficas, Homero y el mismo Sócrates. Para ninguno de ellos la ψυχή tenía el estatuto de facultad racional que el fundador de la Academia le otorga. ¿Cómo fue que él llegó a contemplar la ψυχή bajo esta óptica?

a) La sombra homérica[24]

Una de las primeras fuentes escritas que tenemos para rastrear la concepción del alma en los griegos son los dos grandes poemas homéricos: la *Ilíada* y la *Odisea.* En ellos el poeta transmite el sentir de un pueblo que aún vive bajo el pensamiento pre-filosófico. A diferencia de lo que podría pensarse, la concepción que allí se muestra de la ψυχή es sumamente rudimentaria. No obstante, resulta oportuna esta aproximación, pues además de permitirnos conocer el modo de pensar de estas personas, nos inicia en el camino hacia la comprensión del alma griega.

Para Homero el alma carecía de ese halo inmortal que le fue concedido tiempo después. «Los griegos primitivos no conocieron la inmortalidad del "alma". Con la muerte corporal muere el hombre. La *psyché* de Homero significa más bien lo contrario, la imagen corporal del hombre mismo, que vaga en el Hades como una sombra: una pura nada.»[25] Para él, la vida posterior a la muerte no pasa de ser una imagen fantasmal de aquella llena de sangre que existía en la tierra. Tanto así que los héroes y personajes homéricos desean regresar a su estado vital, aunque éste haya sido penoso.[26]

---

[23] GUTHRIE, W.K.C. (1967). *Los filósofos griegos*. (Traducción de Florentino Torner). México: FCE, pág 89.

[24] Para el desarrollo de este apartado fundamentaré mis opiniones y el hilo argumentativo principalmente en las ideas de ROHDE (1948). Sin embargo, en ciertos puntos de la teoría psicológica desarrollada por el autor me remitiré a las observaciones y ajustes que JAEGER le hace [2000. *Teología de los primeros filósofos griegos*. (Traducción de José Gaos) México: FCE, págs. 77-92].

[25] JAEGER, Werner. (1995). *Paideia*. (Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.) México: FCE, pág. 97.

[26] Tengo un par de ejemplos al respecto. Cuando Héctor hiere de muerte a Patroclo, éste le dice: «Otra cosa te voy a decir, y tú métetela en tus mientes: tampoco tú vivirás mucho tiempo; próximos a ti ya acechan la muerte y el imperioso destino (…) Apenas hablar así el cumplimiento de la muerte lo cubrió. El aliento vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades llorando su hado y abandonando la virilidad y juventud.» (*Ilíada*, XVI 850-857).

Es cierto que la ψυχή transmitida en los textos de Homero está ligada al cuerpo de forma ontológica, pues, no sólo en él el alma no es inmortal, sino que además es absolutamente dependiente del mismo. «(…) el hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. Esta imagen invisible, y solamente ella, es la psique.»[27] Rohde, a lo largo del primer capítulo de su libro, expone la ψυχή desde el punto de vista de los poemas homéricos. Allí afirma que la psique para Homero está ligada a la personalidad entera del «yo» del hombre. «El hombre sólo vive, tiene conciencia de sí mismo y se halla espiritualmente activo mientras la psique permanece dentro de él.»[28] Burnet agrega a esta idea que «Homero tiene mucho que decir sobre nuestros sentimientos, pero no atribuye ninguno a la ψυχή. El θυμός y el νόος, por los cuales sentimos y percibimos, tienen su asiento en el diafragma o en el corazón; son del cuerpo y perecen con él».[29]

Considero reveladora la idea anterior. Para Homero, el alma se convertía en un espejo del cuerpo. Y como lo haría un espejo, sólo refleja una imagen, un yo que allí carece de conciencia; una imagen que guarda su nombre, pero incapaz de responder por sí misma. El ser vivo es la unión de sus dos «yoes»: el corpóreo y el incorpóreo. Por supuesto, lo que cualquiera de nosotros entiende por ser vivo. Su «yo» corpóreo es capaz de pensar y percibir, de conocer y tener una vida. Su otro yo, el incorpóreo, sólo es relevante mientras exista la unión. Una vez muerta la persona, la psique viaja hacia el Hades y allí permanece sin ninguna capacidad intelectiva. Sin embargo, recalco, retiene su nombre.[30]

Es sombra y la sombra sólo puede serlo de un objeto físico. No hay sombras de nada, siempre son de algo y, específicamente, material. A pesar de este hecho, sería en una grave miopía pasar por alto un elemento previamente expuesto. Si bien tiene una relación sumamente fuerte con el cuerpo, posee un ligero hálito de inmaterialidad. Las sombras son fenómenos que ostentan al mismo tiempo el

---

En la *Odisea* Aquiles deja clara su postura sobre la muerte: «"No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron"». (XI, 457-491).

[27] ROHDE, (1948), pág. 51.

[28] ROHDE, (1948), pág. 50.

[29] (1990). «Doctrina socrática del alma» en *Varia socrática*. México: UNAM, pág. 29.

[30] Aquí deseo recordar el pasaje de la *Odisea* donde Ulises desciende al Hades para consultar a Tiresias —el único en el Hades con conciencia—, y reconoce a Aquiles y otros héroes que allí vagaban (II, 488 ss.). Precisamente porque conservan su nombre, su imagen puede ser reconocida.

Remito aquí a la interpretación que ROHDE hace de este pasaje de Homero: cf. (1948), págs. 79-90.

grado de materialidad, i.e., que son perceptibles por medio de uno de los sentidos —la vista—, pero también encierran misterio y una idea muy simple de inmaterialidad; incluso, etéreas.[31] El elemento inmaterial del alma como sombra está presente en el entendimiento. Esta es una semilla que germinará poco a poco hasta adquirir los atributos que Platón veía en ella.[32] Será con la aparición de las doctrinas órficas cuando el alma sea percibida como inmortal.[33]

«La psique, según la idea homérica, no se asemeja en nada a lo que hoy solemos llamar "espíritu", por oposición al cuerpo. Todas las funciones del "espíritu" humano en el más amplio de los sentidos, que el poeta designa con diversos nombres, se manifiestan y sólo son posibles mientras el hombre disfruta de vida. Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo: el cuerpo, es decir, el cadáver, convertido ahora en "arcilla insensible", se descompone; la psique, por su parte, permanece indemne. Pero no es ya, como antes, albergue del "espíritu" y de sus fuerzas, como no lo es tampoco del cadáver. Carece de conciencia propia, han huido de ella el espíritu y sus órganos; todas las potencias de la voluntad, de la sensibilidad, del pensamiento, han desaparecido al desintegrarse el hombre en los elementos que lo forman.»[34]

Sin embargo, la idea de inmortalidad sí existía entre este pueblo. Las obras del poeta así lo delatan. Sólo que tal condición no le pertenece al alma, sino a los dioses. «(…) en los poemas homéricos los conceptos de "dios" y de "inmortal" son equivalentes, razón por la cual el hombre que alcanza la inmortalidad (es decir, aquel cuya psique jamás se desprende de su yo visible) se convierte, verdaderamente en un dios.»[35]

De modo que la inmortalidad del alma no se asemeja a lo que los órficos, y menos Platón, entendían. La única manera en que un alma sería inmortal tras la muerte del cuerpo es gracias a un don divino. Sólo un dios podría otorgar ese beneficio a la ψυχή de cualquier ser humano. Y aclaro, esto consistía en reunir al

---

[31] Esta misma idea también la encuentro en ROHDE quien suscribe sobre la psique: «Es algo etéreo, intangible, inaprensible, a diferencia del yo visible; por eso, precisamente, recibe el nombre de "psique"» (pág. 53).

[32] Ya en el siglo VI a.C. Píndaro se cuestionaba qué era el hombre y en su oda comenta lo siguiente: «σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (El hombre es el sueño de una sombra)» *Píticas*, 8, 95.

[33] Sobre el debate que en el mundo del estudio helénico hay acerca de la existencia de Orfeo vale la pena revisar la obra de GUTHRIE, W.K.C. (1970). *Orfeo y la religión griega*. (Traducción de Juan Valmard.) Buenos Aires: Eudeba.

[34] ROHDE, (1948), pág. 50.

[35] RODHE, (1948), pág. 94. ZABRISKIE (2000) señala en su artículo las consecuencias de habitar en el Hades y apunta hacia el poder de los dioses. Ellos son capaces de eliminar todo rastro humano desapareciendo a cualquier persona con sola mandarle al Hades («Orpheus and Eurydice: a creative agony» en *Journal of Analytical Psychology* 45, pág. 433).

«yo» corpóreo con el «yo» espiritual —la psique—; la inmortalidad estribaba en poder vivir más allá de la muerte con tu ser material.

He allí la distinción entre mortales e inmortales que se menciona tanto en ambos poemas. «En Homero, la noción generalmente aceptada es que la muerte es la negación de todos los atributos que hacen digna la vida de vivirse. Los muertos existen ciertamente, pero son inanes, fantasmas sin entendimiento, que lanzan débiles gritos incorpóreos mientras revolotean por aquí y por allí en la sombría mansión de Hades.»[36]

Guthrie apunta correctamente que la idea sobre la muerte que aparecen en los relatos homéricos puede responder únicamente a un estilo de vida aristocrático. Sólo así se comprende que Aquiles prefiera ser un siervo pobre en la tierra al supremo rey entre los muertos. No sólo muestra aquí el semi-dios griego el tema del alma sin cuerpo y sin sangre, i.e., sin conciencia en el Hades, sino que permite asomarnos a un rasgo sociocultural de la vida. Si Aquiles hubiese sido un pobre siervo, difícilmente sostendría esa misma afirmación.[37] Esta observación también vale para el hecho de que la inmortalidad estuviera asociada únicamente con la posibilidad de que un dios reuniera psique y cuerpo.

Encuentro en lo dicho un elemento que posteriormente será útil. De acuerdo con Homero, la inmortalidad es propia de los dioses. Lo que puede decirse también de esta manera:

i. Inmortal = dios
ii. La psique = «yo» invisible carente de conciencia = mortal
iii. No obstante, la psique puede ser inmortal
iv. Psique inmortal = don divino

De aquí podrá extraerse la concepción divina que Platón verá en el alma —específicamente a lo largo del *Fedón*—. La distinción radica en que para el fundador de la Academia la ψυχή es inmortal por *serlo*, su propio ser contiene en sí mismo la inmortalidad, y no porque caprichosamente algún dios le haya otorgado este don, como se lee en Homero.[38]

---

[36] GUTHRIE, (1970), pág. 152.
[37] Cf. GUTHRIE, (1970), págs. 152 y ss.
[38] Aun así, la psique de un mortal jamás podrá morar junto a los dioses, cuyos Campos Eliseos les están reservados. Una psique agraciada con la inmortalidad habrá de hacerlo en el Erebo.

b) El desprendimiento órfico[39]

La primera tarea cuando se habla de los órficos o de Orfeo es aclarar de quién estamos hablando. Orfeo fue un poeta tracio dotado de maravillosos poderes cuyo canto era capaz de cautivar y conmover a animales, personas e incluso dioses.[40] Este canto lo hace poco atractivo ante los ojos de Platón, quien, sin embargo, aprovecha algunas de las ideas del aedo para la construcción de su propia psicología.[41]

En los diálogos platónicos suele hacerse referencia a las doctrinas órficas.[42] Estas doctrinas lograron difundirse por toda Grecia a través de poemas que Orfeo[43]

---

[39] Ante todo seguiré la interpretación de GUTHRIE (1970) y de BERNABÉ, Alberto. (2011[b]). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.

[40] Cf. BERNABÉ, Alberto. (2011[a]). «Orfeo y la filosofía» en *Hypnos* 27, 2º semestre, pág. 183.

[41] El francés Diès señala que aunque Platón no es un órfico ni tiene mucho respeto por el poeta Tracio, el filósofo se aprovecha de las ideas sobre el alma que éste manifiesta en sus cantos. A esto lo llama «transposición», es decir, a la alteración de los relatos órficos a favor de su propia doctrina (citado en BERNABÉ, (2000[b]). «Platón y el orfismo» en *Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica y helenística* (actas de los años VI y VII). Encuentros, pág. 214).

[42] *República* 364e; *Leyes* 669d, 782c y 829e; *Cratilo* 402b; *Filebo* 66c; *Ion* 536b; *Carta VII*, 335a. En *Fedón* 70c Sócrates le dice lo siguiente a Cebes: «Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos». GALLOP señala en su traducción de este diálogo que este pasaje se refiere a las doctrinas órficas de la reencarnación. Así también lo señala BERNABÉ, (2000[b]), pág. 221.

La mención más clara se da un poco antes de la citada, en *Fedón* 69 c-d: «Y puede ser que quienes nos instituyeron en los cultos mistéricos (τελεταί) no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones (τελεταί), "muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes". Y estos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente.» Para GUTHRIE (1990) la influencia órfica de Platón está claramente reflejada en el pasaje citado (*Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, págs. 327-328).

BERNABÉ, por su lado, ve en el pasaje recién citado del *Fedón*, la clara manifestación de lo que Platón piensa sobre los órficos, donde el ateniense realmente señala lo poco serio que considera los rituales órficos (cf. 2000[b], pág. 228).

[43] Se dice que Orfeo es un personaje de la mitología griega hijo de Apolo y la musa Calíope. La descripción de GUTHRIE es exquisita: «Orfeo, (…) cantor que con su lira hacía doblegar los árboles y las cumbres heladas de los montes» (1970), *Orfeo…*, pág. 1. «…el poeta nacido de dioses…» (OVIDIO. *Metamorfosis* X 89). Lo cierto es que abundan las hipótesis sobre el origen de Orfeo. Ante este tema me remito, nuevamente, a la obra de GUTHRIE, (1970), cap. III, págs. 52 y ss.

Por otro lado, BERNABÉ, (2011[b]) señala la posibilidad de otro linaje retomando una cita del *Banquete* (179d), donde Platón menciona que Orfeo es hijo de Eagro, rey de Tracia (pág. 19).

escribía. Parte importante de las enseñanzas estaban localizadas en las tabletas —*sanídes*— que existían en las montañas de Tracia.[44] En ellas podía leerse la idea del alma como aquello que reencarnaba una y otra vez. Este movimiento (el órfico), el cual podemos seguir desde el siglo VI a.C., «separa el alma del cuerpo y admite que aquélla mora como un demonio caído en la cárcel del cuerpo, para retornar, después de la muerte de éste y a través de una larga peregrinación, a su patria divina».[45]

Me remonto al origen de la leyenda de este poeta, pues allí considero que parte el desarrollo que imbricará sobre el alma y su naturaleza.

> «Oh divinidades del mundo que está colocado bajo tierra, al que caemos todos los que somos creados mortales, si es lícito y permitís que, dejando de lado los rodeos de una boca engañosa, diga la verdad, no he bajado aquí para contemplar el oscuro Tártaro ni para encadenar la triple garganta, que tiene culebras por cabellos, del monstruo meduseo; la causa de mi viaje es mi esposa, en la que inoculó su veneno una víbora al ser pisada y le arrebató sus años en crecimiento. Puse mi empeño en poder soportarlo y no diré que no lo he intentado: ha vencido el Amor. Éste es un dios bien conocido en las regiones de arriba; dudo si también lo es aquí. Pero con todo conjeturo que aquí también lo es y, si no es inventado el rumor de un antiguo rapto, a vosotros también os unió el Amor. ¡Por estos lugares llenos de temor, por este enorme Caos y el silencio del extenso reino, os pido, tejed de nuevo el apresurado destino de Eurídice!»[46]

---

[44] GUTHRIE, (1970), pág. 13. Resulta curiosa la similitud con las tablas de la ley que Moisés obtuvo en el Monte Sinaí. Asimismo, una de las conjeturas que se hacen sobre Orfeo es que proviene de Tracia, como ya se mencionó anteriormente.

[45] JAEGER, (1995), *Paideia*, pág. 419. Considero probable que el *daimon* socrático haya sido tomado de la doctrina órfica. Por otro lado, quisiera aclarar que este *daimon* (como le llamaba Sócrates) o demonio (como afirma Jaeger) era una divinidad. La ψυχή que se encarnaba en un cuerpo era realmente un dios. «El rasgo más sobresaliente de la fe órfica es el de que encuentra su fundamento en la negación de lo que (…) fue la doctrina cardinal de la religión helénica, a saber, que hay una abismo infranqueable, o poco menos, entre los dioses y los hombres. Los órficos, por el contrario, mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en pena de un pecado prenatal. El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención (λύσις) del alma de su servidumbre corporal por medio de ciertas prácticas dirigidas a la detersión y purificación del pecado original. Las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos» (BURNET, 1990, págs. 34-35).

[46] OVIDIO, *Metamorfosis*, X 18-32.

La plegaria es de Orfeo, quien ha descendido al Hades en busca de su esposa, Eurídice. Lo único que desea, nos dice, es recuperarla. La idea del alma en el inframundo griego no satisface a nadie. Como lo vimos con Homero, la psique pierde toda vitalidad una vez separada del cuerpo. Sin conciencia, ¿a quién le interesará el alma? Ni siquiera la psique de su amada vale la pena; en el Hades no tendrá más significado que una sombra. Por eso Orfeo quiere recuperarla y baja con su lira y sus cantos buscando la vuelta a la vida terrenal de Eurídice. La incapacidad para recuperarla detonará la maquinaria por construir una teoría alrededor de la inmortalidad del alma.[47]

El interés en la vida póstuma es un rasgo prominentemente de la religión órfica.[48] ¿Cómo no pensar que se origina cuando al bajar al Hades se encuentra con un fantasma en lugar de con la mujer que había amado en el mundo visible? No sólo eso, sino también el desprecio hacia el cuerpo para obtener la «purificación» del alma y, por lo tanto, lograr una estadía más duradera, e incluso plena, es un rasgo de esta búsqueda. El ascetismo órfico predica «el desprecio hacia todo lo que ata al hombre a la vida mortal y a la corporeidad».[49] Para esta doctrina el hombre debe intentar liberarse de las ataduras corporales.

La dualidad cuerpo-alma llama inmediatamente la atención. La gratificación de haber hallado esta característica no debe precipitarnos a considerar el alma bajo los términos que Sócrates y posteriormente Platón utilizaron. Porque el alma aquí, para los órficos, permite ver la idea de ésta como inmortal-individual, i.e., que el alma órfica se desprende del cuerpo para volver a encarcelarse en él hasta que por fin su peregrinación la conduce hacia la divinidad. Al fundirse con la divinidad pareciera perder esta individualidad. Por otro lado, la idea del cuerpo como la

---

[47] Cito unas palabras de ZABRISKIE (2000): «The dramatic turns of their tragic marriage depict the multiple levels of intense engagement: first in love, and then in loss. Orpheus' transcendent passion and transcending pilgrimage in search of Eurydice evoked the mystery and mana—the "mysterious overplus"—that inspired classical religious tablets, philosophic tracts, and hermetic texts» (pág. 428). Este artículo tiene un enfoque psicoanalítico que para los propósitos de esta tesis no es relevante. No obstante la idea citada acierta en mencionar que la desbordante pasión de Orfeo por Eurídice produjo una religión, textos filosóficos y herméticos. Además, una fresca y nueva idea de la vida tras la muerte y del alma en ella.

[48] GUTHRIE, (1970), pág. 45.

[49] ROHDE, (1948), pág. 261. GUTHRIE también comenta: «El órfico era un asceta, es decir, creía que la fuente del mal radicaba en el cuerpo con sus apetitos y pasiones, que por lo tanto debían ser dominados si habían de alcanzarse las alturas que está en nosotros alcanzar» (GUTHRIE, 1970, pág. 159).

cárcel del alma ya está presente; una idea que será repetida por Platón a lo largo de *Fedón*.[50]

«El alma tiene necesariamente que dejarse encerrar en un nuevo cuerpo. Desprendida de su cuerpo anterior, flota libremente en el viento, donde el hálito de la respiración la atrae a un nuevo cuerpo, la encierra en él. Y así peregrinan las almas, alternando entre una vida propia e independiente, libres de toda traba, y su vida de encarceladas en nuevos y nuevos cuerpos, y recorriendo así el largo "ciclo de la necesidad", como compañeras de vida de numerosos cuerpos de hombres y animales.»[51]

Como mencioné líneas arriba, los órficos presentan por primera vez en la historia de la religión griega el tema de la dualidad. Sin embargo, no puede existir dualidad sin lucha. «Todo dualismo ha de enfrentarse siempre al problema, insoluble en el plano de la inmanencia, de armonizar unitariamente los dos términos que constituyen la dualidad.»[52] En el ser humano este dualismo cuerpo-alma, presentado como lo hacen los órficos, conduce al mismo punto: la lucha. En nosotros esta lucha termina cuando se destruye el cuerpo. «La libertad sólo es del alma, y ésta sólo la consigue desprendiéndose del cuerpo.»[53] Simultáneamente, la dualidad afirmará la individualidad, acentuada por el orfismo.

A partir de este punto no queda duda de que el orfismo auténticamente es un antecedente del alma platónica. La referencia al encarcelamiento de la ψυχή y la desesperada purificación de ésta no deja dudas. No sólo eso, también encontramos aquí un elemento decisivo en la psicología que Platón elabora en *Fedón*: la inmortalidad. Con ello, los órficos introdujeron una nueva concepción de la vida, el mundo y el hombre. La existencia no fenece con la destrucción del cuerpo, y el alma alberga conciencia aun separada de él.

No quisiera pasar por alto el tema de la individuación. Para Nicol[54] la doctrina psicológica presentada por los órficos muestra el primer rasgo de individuación de la cultura griega. Si bien tiene razón en un sentido, difiere en otro. Es indudable que la dualidad predicada proyectará sobre los hombres una

---

[50] Esta idea recuerda el análisis lingüístico que realiza Sócrates en *Cratilo* (400c) sobre las palabras griegas σῶμα y σῆμα. La primera, como se ha dicho, es cuerpo; la segunda, sin embargo, significa tumba. Sócrates lleva a cabo un juego de palabras donde relaciona al cuerpo con la tumba y, en específico, con el cuerpo como la tumba —la cárcel— del alma. A lo largo del tercer capítulo de esta tesis haré un análisis más detallado de la palabra griega σῶμα. Vale la pena revisar la exposición que Alberto BERNABÉ realiza sobre la etimología de ambos vocablos (2011[b], págs. 115-143).

[51] ROHDE, (1948), pág. 260.

[52] NICOL, Eduardo. (2004). *La idea del hombre*. México: Herder, pág. 175.

[53] NICOL, (2004), pág. 176.

[54] NICOL, (2004), pág. 177.

idea del «yo» distinta de la concebida en los poemas homéricos. Sin embargo, qué tipo de individualidad puede concebir una persona cuyo cuerpo es la cárcel de una ψυχή de origen divino. Es decir, o un dios habita mi cuerpo o yo mismo soy un dios. De cualquier manera en esta dualidad la individualidad queda relegada. Hay una falta de claridad sobre si este *daimon* en mí soy yo mismo. Hasta donde puedo apreciar no es así. La divinidad toma prestado mi cuerpo para purificarse de su pecado prenatal. Sólo entonces alcanzará su meta última: reunirse con los demás dioses para recuperar su lugar correspondiente. La individuación es una fantasía antes que una realidad, pues quien se desprende —purifica— no soy yo, sino el dios que habita en mí.

Reconozco, no obstante, que aunque imaginaria, la búsqueda por el sentido profundo del «yo» pudo haber nacido en este momento. Finalmente, era el hombre completo —cuerpo y alma— quien debía llevar una vida ascética y purificarse para lograr el acometido de aquel intruso divino que tomó un cuerpo prestado para purgar sus penas.

Resumo la psicología órfica:

i. El alma es capaz de conciencia más allá de esta vida.
ii. El alma sobrevive a esta vida.
iii. El alma reencarna sucesivamente en otros cuerpos para purificarse.
iv. El alma permite al hombre pensar en un «yo».

c) La armonía pitagórica[55]

Como con la mayoría de las doctrinas de los griegos clásicos no tenemos testimonio que dé fe de lo que Pitágoras y sus alumnos pensaban más allá de su legado en la matemática. Las fuentes que se utilizan para estudiar tanto a Pitágoras como a su escuela son las de aquellos que los citan.[56] Por lo que recurriré a algunas que nombran lo que este filósofo pensaba sobre la ψυχή. De entrada es posible afirmar que para Pitágoras el alma era concebida como otro yo del cuerpo visible.[57]

«Probablemente bajo la influencia órfica, los pitagóricos desarrollaron su forma de vida como proceso gradual de purificación. Pero esta *psyche* inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran

[55] Acompañaré la exposición de Pitágoras con el texto de GUTHRIE, W.K.C. (1999), págs. 291-303.
[56] Para un análisis mejor detallado sobre las fuentes del pitagorismo Cf. GUTHRIE, (1999), págs. 161-168. Para ROHDE las raíces de la sabiduría de Pitágoras han de buscarse en la psicología de éste (cf. 1948, pág. 283).
[57] Cf. ROHDE, (1948).

medida a través de una estricta educación científica, que para ellos era matemática.»[58]

Una de las aportaciones más relevantes de los pitagóricos al concepto de alma desarrollado por Platón habla sobre que las almas transmigran de un cuerpo a otro de acuerdo con los merecimientos alcanzados en esta vida. A esta teoría se le conoce como metempsicosis.[59] Surge, entonces, la pregunta natural de acuerdo con el desarrollo que se ha llevado a cabo en este apartado de la tesis: ¿qué clase de ψυχή presupone la doctrina de la metempsicosis? Lo primero que hay que mencionar es que la metempsicosis proclama una supervivencia personal tras la muerte del cuerpo.[60]

El hecho de que sea una supervivencia personal es fundamental para los propósitos platónicos que serían legados al cristianismo y éste moldeado el concepto de alma que hoy los occidentales albergamos. Si bien es personal, esta alma no determina al cuerpo en tanto que tal, es decir, cualquier alma puede estar en cualquier cuerpo. Aunque personal, no es la personalidad del cuerpo. Una vez separada de éste, retorna al «mundo de arriba tras un periodo de depuración en el Hades. Las imágenes-almas flotan invisibles en torno a los vivos; para los pitagóricos, las partículas de polvo que vibran en los rayos de sol eran "almas" flotantes. Todo el aire está, según ellos, lleno de almas. Pero, sobre la tierra el alma se ve obligada a buscar un nuevo cuerpo en qué albergarse, y esto no una sola vez, sino muchas».[61]

Como se nota en la cita, para los pitagóricos el alma es de la naturaleza del aire. También aparece el hecho de la inmaterialidad del alma, que, de cierta manera, está vinculada con la primera observación. Sin embargo, algo aún más determinante llama la atención. La «depuración en el Hades» aporta nuevas consecuencias al desarrollo del alma. Ésta, desprendida del cuerpo, debe limpiarse

[58] GRUBE, (1987), pág. 191.

[59] ARISTÓTELES da testimonio de ello en *De Anima*, 407b. Platón lleva a cabo varias demostraciones sobre la inmortalidad del alma, aunque nunca menciona a los pitagóricos como tales, aunque sabemos que Simias y Cebes lo son. HERÓDOTO también hace alusión a ello como proveniente de los egipcios, aunque se niega a nombrar a los griegos que adoptaron esta doctrina: «Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos.» (*Historia*, 123).

[60] Cf. BARNES, Jonathan. (1992). *Los presocráticos*. (Traducción de Eugenia Martín López). Madrid: Cátedra, pág. 132.

[61] ROHDE, (1948), Págs. 283-284.

antes de regresar a otro cuerpo. Por ello, Pitágoras sugería una purificación del alma incluso encarnada, pues tal estado no podía considerarse, sino como un castigo divino.

«La diferente naturaleza del alma y el cuerpo, implícita en los órficos, es señalada ya por los pitagóricos con una intención filosófica: el alma, se dice, es eternamente móvil, como todo lo divino (τὰ θεῖα πάντα). Frente a la individualidad inalterable del alma, el cuerpo es, asimismo, indiferente: cualquier alma puede "animar" cualquier cuerpo.»[62]

El elemento que señalará Pitágoras como toral en ese ascetismo será el de *harmonía*. Este hallazgo significa el tránsito de lo simple a lo compuesto, de lo lineal a lo pluridimensional. Es, en esencia, el modo adecuado de hacer concordar las diversas partes.[63] El descubrimiento originalmente se dio en la música, pero Pitágoras implementó la armonía en todo su sistema filosófico-religioso. El cosmos, las matemáticas y el hombre obedecían a este mismo principio. Afirma Guthrie sobre Pitágoras: «Los cielos no *declaran* la gloria de Dios, *son* la gloria de Dios, porque el cosmos es un dios viviente, engarzado en una unidad única y divina por el poder maravilloso de la armonía matemática y musical».[64]

Aunque la naturaleza de nuestra alma es divina, es impura al estar contaminada con el cuerpo que habita. Debe limpiarse de tal suciedad para poder regresar a lo divino, que es donde pertenece. La Filosofía será el camino a seguir para afinar esa alma que no logra la tonalidad perfecta gracias a la encarnación. «La meta suprema a que se aspiraba era, desde luego, la de arrancarla [al alma] por fin y enteramente a esta vida terrena, para devolverla a su libre existencia divina.»[65]

El eco de esta doctrina sonará fuerte en la argumentación de Sócrates a favor de la inmortalidad del alma. No fue casual escoger de entre los presentes en la ejecución del maestro a Simias y Cebes, dos pitagóricos que no tendrían problemas para aceptar sin demostración alguna la existencia del alma.

En resumen se puede decir que para los pitagóricos el alma era:

i. Inmortal y divina
ii. Individual y el ser del hombre
iii. Un ser que se encarna como castigo divino
iv. Una armonía que necesita afinarse para liberarse de la prisión corpórea

---

[62] NICOL, (2004), pág. 181.
[63] NICOL, (2004), pág. 184.
[64] GUTHRIE, (1999), pág. 294.
[65] ROHDE, Erwin, (2006), pág. 284.

d) A propósito del λόγος de Heráclito

Olvidar a los presocráticos en esta búsqueda evolutiva de la ψυχή sería un craso error y una profunda falta de sentido helénico. Fueron ellos quienes araron el camino filosófico, quienes tomaron a la naturaleza en su estado y procuraron su entendimiento. Fueron en búsqueda de la ἀρχή [66] y se encontraron con un nuevo mundo frente a ellos. Al hacerlo, abandonaron las explicaciones mitológicas de la realidad. En cambio, introdujeron un nuevo elemento que previamente había permanecido oculto: la razón. La explicación lógica del *cosmos* revolucionó la forma de pensar y ver la naturaleza. Parte de este nuevo ejercicio racional fue el nuevo desarrollo del alma. Inevitablemente, al preguntarse por el «principio último» de todas las cosas, el alma tendría que ser estudiada.

Además de Pitágoras, de los presocráticos fue Heráclito quien tocó el tema aportando nuevas evidencias de lo que terminaría por convertirse en el alma platónica. Fue el filósofo de Éfeso quien concibió el alma bajo un esquema nuevo. Como es posible notar en el siguiente fragmento, el alma es una parte del ser vivo, del hombre vivo. El alma no depende de lo corpóreo. Cito el fragmento:

> ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.[67]
>
> El que camina no podría descubrir los límites del alma, [ni siquiera] recorriendo todo el camino; así de profundo es su *logos*.[68]

¿Qué es lo que Heráclito nos está tratando de transmitir con semejantes palabras? Precisamente que el alma es algo mayor al cuerpo y cuyos límites supera,

---

[66] El principio vital de todas las cosas.

[67] Utilizo la versión griega del Thesaurus Lingua Graecae quienes retoman la versión de H. DIELS and W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951 (repr. 1966).

[68] D.K. B 45. La traducción es mía. El vocablo λόγος suele traducirse como razón, discurso, palabra e incluso fundamento. Sobre la interpretación del fragmento hay una pléyade de bibliografía que Rodolfo MONDOLFO recoge en su libro (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México DF: Siglo XXI, págs. 285-327. También remito a la interpretación y análisis de este fragmento por ROBINSON, T.M. (2003). *Heraclitus*. Toronto: University of Toronto Press, págs. 109-110. Allí sugiere que λόγος significa medida, con lo que comenta que parece que en este fragmento Heráclito entiende el alma como aquello que se extiende por el aire como el universo o que es un principio cognitivo, o ambas.

porque el alma es honda, profunda, inabordable, inalcanzable. Por eso será imposible recorrer las fronteras del alma; al menos con un cuerpo es imposible, pues su comprensión va más allá de los lindes corporales a los que estamos sometidos en vida. Ningún método conocido puede asimilarla en su totalidad.[69] No sólo al cuerpo, Heráclito también está dejando de manifiesto que el ser del hombre no se alcanza con la pura razón. Para Reale, «Heráclito imprimió (…) al concepto de *psyché* un carácter que, en cierto sentido, invertía sus relaciones con el cuerpo y con lo corpóreo. (…) Las extraordinarias novedades de este fragmento de Heráclito han sido puestas de relieve por primera vez y de manera contundente por Bruno Snell: "La nueva concepción del alma está representada por primera vez en Heráclito. Él llama al alma del hombre vivo *psyché*; para él el hombre consta de alma y cuerpo, y el alma posee cualidades que se distinguen fundamentalmente de las del cuerpo y de los órganos corpóreos».[70]

El λόγος del alma supera cualquier categoría que el ser humano pueda pensar con su propio λόγος. El fragmento arroja el problema del entendimiento del alma. Mi λόγος no puede alcanzar a entender el λόγος del alma. Su comprensión es difícil. No sabemos si por compleja o simple.[71] No la contrapone al cuerpo, pero sí la distingue de la razón humana; tampoco como opuesta. No sentencia una división tajante entre ψυχή y razón. En dado caso, lo que dice es que la razón —la cual puede formar parte del alma, aunque no lo aclara— es incapaz de abarcar en su totalidad lo que el alma es, pues ésta la supera en profundidad. Con ello nos hace contemplar un alma que ha logrado desprenderse de la sombra del cuerpo, ascender por el camino de los órficos para penetrar más en la idea que éstos tenían del alma. Para Heráclito además de inmortal en el sentido órfico, es honda su comprensión, con lo cual razón y alma quedarán jerarquizadas, aunque sin conocer exactamente su ubicación.

El ser de la ψυχή heraclítea supera el horizonte de la razón. Nos dice que la sola razón será insuficiente para acceder ontológicamente al alma. Probablemente se esté pensando en la intuición como medio para llegar a ella. Cabría la posibilidad de acceder a ella por medio de la contemplación ascética. Sin embargo, resulta válido preguntarse si en realidad el problema es de capacidad especulativa o comunicativa. Conocer, saber el alma tal vez no es lo que Heráclito nos está

---

[69] Cf. ROBINSON, 2003, pág. 110.

[70] REALE, Giovanni. (2001). *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, pág. 279.

[71] Brieger, Kühnemann y Gilbert, citados por MONDOLFO, «creen que se trata del alma universal que llena todo el mundo, cuyos confines son inalcanzables por los hombres»; por otro lado, Diels piensa que se trata, de hecho, «del alma individual, cuya esencia racional o ley (*logos*) tiene por demás sus raíces en el eterno *logos* que penetra todo el universo, de manera que llega a los confines de todo». (2000), págs. 285-286.

manifestando, sino la incapacidad para hablar de ella de forma racional, para por medio del λόγος explicarla y darla a conocer.

Todo apunta a que la ψυχή heraclítea es el soporte de la razón. Nuestra inteligencia queda así limitada y simultáneamente engarzada a lo más divino del ser humano. Limitada porque es el continente, pero no el contenedor. Por eso resulta imposible que nuestro λόγος pueda entender el λόγος de la ψυχή. Engarzada a lo divino porque el alma, al participar de la divinidad, infunde lo divino que recibe en el continente capaz de λόγος. No obstante, Heráclito se aventura por el camino de la descripción y procura así legar algo de lo que es la ψυχή.

De esta manera encontramos fragmentos donde El Oscuro habla de la ψυχή como de algo húmedo. No pretende decirnos lo que el alma es, sino lo que el alma alberga. En el fragmento 115 afirma que «Es propio de la ψυχή un λόγος que se acrecienta a sí mismo». De ninguna manera podría la ψυχή permanecer inmóvil. Consecuente con su propio sistema, Heráclito también observa en una entidad tan suprema como la ψυχή la capacidad para ser diferente. Precisamente en aquello que tiene tan propio como el λόγος, la ψυχή puede acrecentarse. No resulta casual esto: la ψυχή está en movimiento junto con el resto de la realidad, pero a diferencia de lo que se puede observar en el mundo sensible –en el del río– el movimiento de la ψυχή redunda en ella misma. No es para sufrir un proceso de corrupción, sino de perfección. El alma, como lo veían los pitagóricos, habría de purificarse y liberarse del cuerpo. Acrecentar el λόγος de la ψυχή significa crecer en ciencia y conocimiento.

Ya lo advierte el mismo filósofo en el fragmento 116: «A todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios». Resulta aquí importante el tema de la sabiduría. Kirk, Raven y Schofield sugieren[72] que la sabiduría consiste en entender el Logos, lo que a su vez implica una ψυχή con dicha capacidad; aparece, así, el tema del autoconocimiento.

«Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas.»[73] La ψυχή que acrecienta su logos será sencillamente aquella que busca entender esta sabiduría. Heráclito encuentra una relación en toda la realidad. El hombre, como extensión de ésta, es afectado por lo que inevitablemente sucede. Pero según el filósofo de Éfeso, esta

[72] (2008), págs. 272-273.

[73] D.K. B 41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. MONDOLFO traduce en este fragmento γνώμην por razón. Sabiduría, sin embargo, me parece una traducción más acertada.

relación no surge azarosamente. Detrás existe una explicación –λόγος – que otorga sentido. Este λόγος forma parte de una estructura más perfecta, una absoluta inteligencia que se identifica con el Fuego-Logos.

Por eso nos dice otra característica de la ψυχή: que es éter ígneo. Con este giro pretendió despegarse de la tradición griega proveniente desde Homero, quien identificaba –como se menciona al principio de este capítulo– a la ψυχή con el aliento. En principio, Heráclito no desecha esta idea, sino que la modifica para crear una psicología racionalista donde vincula la estructura del alma, no sólo con la del cuerpo, sino con la de todo el mundo.

Como consecuencia de esta línea argumentativa, en Heráclito jamás iba a ser posible hablar de un alma perenne en tanto que individual. Al desaparecer el cuerpo podía también desaparecer la ψυχή si ésta moría húmeda. Me explico: mediante los siguientes fragmentos: «Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte hacerse tierra; de la tierra nace el agua y del agua el alma».[74] «Un alma seca es muy sabia y muy buena.»[75] Finalmente: «Un hombre cuando está ebrio es conducido por un niño imberbe y va dando tumbos, sin saber por dónde va con su alma húmeda».[76]

«El alma, en su verdadera condición operativa, se compone de fuego: en [el fragmento 36] lo reemplaza cuando se enumeran las que podrían considerarse las principales interacciones de las masas del mundo; no implica solamente que el alma es ígnea, sino también que desempeña una cierta función en el gran ciclo del cambio natural.»[77]

Sabemos que el fuego se opone al agua, aunque no siempre sea el agua lo que apague al fuego. Lo que sí es un hecho es que jamás podrá haber fuego donde existe humedad. Todos en algún momento hemos intentado prender una fogata. La regla de oro es conseguir ramas o troncos que estén secos: jamás húmedos, pues éstos impedirán la combustión. Una ψυχή ígnea presenta el mismo contratiempo. Si, como nos indica Heráclito, es fuego, humedecerse sería su propia extinción. Pero ¿qué quiere decir que una ψυχή sea húmeda?

En el fragmento 117 se refiere en concreto a la ebriedad: cualquiera que haya padecido dicho estado sabe que se ha perdido a sí mismo, pues cedió sus facultades racionales al deseo de beber. En este primer sentido el alma húmeda de un ser humano no puede seguir siéndolo; al menos, no puede ejecutar su función, no es capaz de λόγος.

---

[74] D.K. B 36.
[75] D.K. B 118.
[76] D.K. B 117.
[77] KIRK, RAVEN Y SCHOFIELD, (2008), pág. 274.

El fragmento 36 posee una elaboración más sutil sobre lo que significa la ψυχή húmeda. En él presenciamos el ciclo del mundo en el que todos estamos llamados a entender para ser sabios. «Para las almas es muerte convertirse en agua» significa mantener ígnea y candente la ψυχή para auténticamente tener λόγος. Es, también, iluminar el propio λόγος para comprender el del mundo. El agua, en cambio, disminuye o apaga la luminosidad. Así sucede hasta que lo húmedo se seca. Y entonces «del agua [nace] el alma». En cierto sentido, este fragmento recuerda el «Argumento de los Ciclos» que elabora Platón en *Fedón*.[78]

Finalmente, «un alma seca es muy sabia y muy buena», nos dice Heráclito en el fragmento 117. De acuerdo con lo visto, una ψυχή seca puede recibir lo ígneo y, por lo tanto, el λόγος. Mientras la ψυχή tenga la capacidad de «secarse» podrá recuperar sus facultades para seguir viva. La muerte le llega cuando se muere el cuerpo y ésta sigue húmeda.

En cierta manera, Heráclito se desprende de la tradición órfica y pitagórica que conciben a la ψυχή como algo independiente y trascendente del cuerpo. La ψυχή heraclítea tiene matices independientes aunque no del todo. Por los fragmentos aquí expuestos y los que se atribuyen a este filósofo podemos notar que la ψυχή no goza del carácter religioso que tanto los órficos como los pitagóricos y, posteriormente, Sócrates y Platón asignarán a ésta. Sí, sin embargo, vale la pena señalar su capacidad para poseer λόγος y con esto, entendimiento.

En resumen se puede destacar que para Heráclito la ψυχή es:

i. Algo que posee logos
ii. Inabarcable para el entendimiento humano
iii. Relacionada con el resto del mundo
iv. Algo que está vivo en el ser humano

e) La realización trágica

El siguiente paso evolutivo de lo que Platón entendía por alma lo hallo en el siglo V a.C., en Sófocles. Jaeger lo expresa muy bien: «Los hombres de Sófocles nacen de un sentimiento de la belleza cuya fuente es una animación de los personajes hasta ahora desconocida. En él se manifiesta el nuevo ideal de la *areté*,[79] que por primera

[78] Cf. «Capítulo II» de esta tesis donde se lleva a cabo la reconstrucción de dicho argumento, así como un análisis sobre sus premisas y conclusión.

[79] ἀρετή: La traducción más común de este vocablo es virtud. En el capítulo III de esta tesis desarrollo la evolución que sufrió este concepto.

vez en un modo consciente hace de la *psyché* el punto de partida de toda educación humana. Esta palabra adquiere (…) una nueva resonancia, una significación más alta, que sólo alcanza su pleno sentido con Sócrates. El "alma" es objetivamente reconocida como el centro del hombre. De ella irradian todas sus acciones y su conducta entera».[80]

Un par de ejemplos bastarán para ilustrar lo señalado. El primero de *Antígona* y el segundo de *Edipo rey*. «Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista. Tal es mi propósito, y nunca por mi parte los malvados estarán por delante de los justos en lo que a honra se refiere. Antes bien, quien sea benefactor para esta ciudad recibirá honores míos en vida igual que muerto.»[81] Considero que en lo citado Creonte deja entrever la idea de que la virtud o el vicio radican sobre todo en el alma, pues de lo contrario, qué sentido tendría la honra al muerto. ¿Acaso el honor hacia el muerto es hacia el cuerpo con o sin sepultura? ¿O será que no es sólo porque es el cuerpo, sino porque los honores o desdichas las merecen quien habitó el cuerpo? Con esto se infiere que quien es justo para las leyes, divinas y humanas, es el alma de quien habita en un cuerpo.

El segundo ejemplo: «Sé bien que todos estáis sufriendo y, al sufrir, no hay ninguno de vosotros que padezca tanto como yo. En efecto, vuestro dolor llega a cada uno en sí mismo y a ningún otro, mientras mi ánimo (ψυχή) se duele, al tiempo, por la ciudad y por mí y por ti».[82] Con estas palabras de Edipo, Sófocles ilustra el sujeto del padecimiento. En el trágico notamos que quien «se duele» es el alma, no el cuerpo. De modo que si lo que padece dolor y alegría es el alma, también ésta podrá convertirse en el sujeto de la virtud o del vicio. Porque ¿qué otra cosa es la virtud sino la capacidad para sobreponerse a las afecciones?

Posteriormente se verá cómo Sócrates explotará esta idea acerca del cuidado del alma como parte de la formulación del «conócete a ti mismo». El desarrollo ético propuesto por Sócrates se desprende naturalmente de la propuesta de Sófocles por incluir en el alma padecimientos. Surge, en este momento, la concepción del alma como una inteligencia capaz de albergar virtud. No sólo de sostenerla, sino de desarrollarla, trabajarla, hacerse de ella. La ψυχή podía ser educada; más importante aún, era la encargada de la educación del cuerpo. Superaba la noción órfica que sólo nos da a entender que funcionaba como algo que llegaba al cuerpo y se desprendía de él con la muerte para regresar a otro

---

[80] JAEGER, (1995), pág. 257.
[81] SÓFOCLES, *Antígona*, 205-211. (La traducción es de Assela Alamillo).
[82] SÓFOCLES, *Edipo rey*, 60-65. (La traducción es de Assela Alamillo).

cuerpo hasta que encontraba su patria divina. Comparte con Heráclito la noción de profundidad, aunque no se centra en la idea de si es o no posible conocer su ser.

Ahora, con Sófocles, la ψυχή, antes «invisible» se muestra como aquello que sirve al hombre para generar virtudes. La ψυχή es parte del hombre no accidentalmente como una sombra, sino integral y donde la *paideia* será llevada a cabo. Abandona la pasividad en la que había sido conferida —reencarnar puede ser considerado como un primer momento activo, aunque lo que se entiende en las doctrinas órficas es un alma que aguarda en el cuerpo hasta que éste muere sin llevar a cabo ningún tipo de acción como parte del mismo–. El alma que percibe el poeta-trágico no sólo habita el cuerpo donde permanece encarcelada, sino que además lo ejercita, i.e., toma parte activa de la vida del mismo; hay iniciativa.

Un rasgo nodal en la concepción de Sófocles es que el alma padece. De lo contrario, no podría fungir como el centro de la educación o siquiera generar virtudes, ἀρεταί. Porque la educación conlleva ese hecho, el de ser transformado. Se adquiere cuando hay una ausencia de la misma y, para hacerse de ella, es necesario padecerla. Deja de ser un algo abstracto para insertarse de lleno en el hombre. Al hacerlo concreta su ser en tanto que capaz de educación —¿también de conocimiento?— gracias al cual cada ser humano es en gran medida lo que es. Ahora, no sólo habita un cuerpo que deshabitará, sino que es recipiente. De esta manera se aviva la posibilidad de ser percibida, así sea por el ojo de la razón. Sófocles no está mencionando esto, pero indudablemente existe un seguimiento lógico de dicha idea.

A partir del conocimiento del cosmos que iniciaron los presocráticos surge ahora una nueva aproximación: la espiritual. La ψυχή participa de tareas que previamente eran o innatas o físicas. Ser el centro del hombre alberga una nueva carga previamente inexistente. Significa poder controlar, dominar, guiar. Es educar al ser humano para perfeccionarlo. No resulta azaroso que la ἀρετή sea aquello ahora propio de la ψυχή. La primera otorga sentido y estructura a la segunda. Si como sugiere Sófocles y la ψυχή es auténticamente el centro del hombre lo es como resultado de una necesidad por ubicar concretamente el aposento de la virtud.

Aquí vale la pena hacer memoria. La ἀρετή que usualmente traducimos por «virtud» tuvo una connotación distinta en la época homérica. Ser virtuoso, como Aquiles o cualquier otro héroe, sólo se refería a la admiración y al honor ligado a las hazañas militares. Si bien todo aquel considerado virtuoso en esta época era bueno –ἀγαθός–, este concepto carecía de valor moral. Así Aquiles era virtuoso no porque fuera un ser justo –de hecho las narraciones homéricas indican que no lo era– sino porque era admirado en el arte de la guerra y el combate frontal.

Posteriormente, durante la época de Solón la ἀρετή se vinculaba directamente con la ley y su cumplimiento. Virtuoso aquí es quien es un hombre de leyes, civil, que no genera disturbios en la comunidad ni en el Estado. Más adelante significará excelencia o perfección de una cosa, persona o instrumento para ejecutar la función para la que está destinada. Así, un martillo es virtuoso porque logra martillar muy bien todos los clavos y una persona lo será cuando, por ejemplo, en el estudio obtenga una calificación sobresaliente. Los sofistas, por su parte, se autonombraron maestros de la ἀρετή, es decir, ellos enseñaban a los hombres a ser ciudadanos con buenas aptitudes políticas. Eran, estrictamente, maestros para la convivencia en la polis. Serán Sócrates y Platón quienes otorgarán a la ἀρετή un sentido de perfección moral.

Este sentido es el que ya se puede intuir en las tragedias de Sófocles. La ἀρετή que él está incluyendo en la ψυχή es una búsqueda por elevar al ser humano de categoría. No es sólo un animal, sino uno que puede perfeccionarse gracias a que en su intimidad guarda la predisposición para algo mejor.

Parece que para el trágico era necesario ver al hombre así, constituido por una ψυχή que es centro de educación para ubicar el padecimiento trágico en algún lugar. De esta manera, el dolor, el sufrimiento que Edipo alberga cuando se sabe desposado con su madre tiene un espacio, así sea éste meramente ideado por la imaginación. Una imaginación que sitúa el dolor en la ψυχή que hay en el cuerpo.

En resumen, el trágico aporta lo siguiente al concepto de ψυχή:

i. Está en el hombre y es el lugar de la ἀρετή
ii. Gracias a ella el hombre puede perfeccionarse
iii. Es el aposento del padecimiento
iv. Tiene conexión con el ser humano mientras éste está vivo

f) El problema de Sócrates

El último escalón de la ψυχή previo a que Platón la trabajara como se lee en sus diálogos es Sócrates. Sobre el pensamiento de éste existe un sinnúmero de estudios y opiniones que en ocasiones coinciden y en otras se contradicen. Ante la ausencia de evidencia gráfica de lo que él pensaba hay quienes se aventuran a decir que Sócrates es, en gran medida, un invento de Platón. No desacreditan su existencia –ésta puede comprobarse por los testimonios de su juicio y ejecución en 399 a.C.–,

sino sus ideas filosóficas. Para otros helenistas como Mondolfo, Jaeger y Guthrie[83] Platón efectivamente utilizó la figura de Sócrates para transmitir su propia filosofía, pero también es posible encontrar en los diálogos platónicos –especialmente los denominados socráticos: *Apología*, *Critón*, *Menón*, etcétera– el pensamiento de Sócrates con bastante precisión. Es importante no olvidar que aunque Sócrates siempre está con Platón —a excepción de algunos diálogos—,[84] Platón no siempre está con Sócrates. Por ello, no se debe cometer el error de hablar de uno y otro como si fueran el mismo.[85]

La otra fuente para el pensamiento de Sócrates es Jenofonte, historiador griego y discípulo de éste. El perfil de Jenofonte nos permite cotejar algunas ideas presentes en los diálogos platónicos, pero que precisamente por ser historiador no profundiza en los argumentos que surgían de tales ideas. Allí es donde Platón resulta sumamente útil. Probablemente no exista mejor diálogo para conocer la posición de Sócrates que la apología platónica,[86] donde menciona no tener claro lo que es la muerte, pues, según él, pueden ser dos opciones: o a) no es nada, es como un sueño, o b) es un cambio de morada para el alma (ψυχή).[87] Al ofrecer dos alternativas muestra congruencia con el espíritu mayéutico que siempre poseyó, pues en este momento él mismo es quien está siendo examinado. Sólo Sócrates puede responder a si la muerte es a) o b). Mientras lo hace permanece en la indeterminación entre esta apertura que frente a él se presenta. Personalmente creía que la segunda opción era mejor.

Sócrates cree en la existencia del alma. El alma socrática es simple, a diferencia de la platónica que iniciará simple y se hará compleja en la maduración de su pensamiento. En el tema de la muerte es necesario involucrar al alma, pues el cuerpo jamás puede soñar o encontrar una nueva morada. Al aceptar, como

---

[83] Para el desarrollo de este apartado utilizaré las fuentes que citan directamente a Sócrates, así como la interpretación de GUTHRIE (2003) y MONDOLFO (2007). De JAEGER, (1995), págs. 389-457.

[84] Tanto en *Sofista* como en *Político* Sócrates sólo aparece al inicio de los diálogos para ceder el monólogo a un Extranjero de Elea. Algo similar sucede en *Timeo* y *Critias*. En *Leyes* el maestro de Platón no aparece en absoluto; allí la discusión la conduce un Extranjero de Atenas.

[85] Para una lectura sobre el tema es recomendable la obra de W.K.C. GUTHRIE. (2003). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. (Traducción de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Gredos. Específicamente, revisar de las páginas 313-360. Al respecto A.E. TAYLOR tiene que decir: «Puede decirse que Anito no comprendió a su hombre, que Platón lo "idealizó", que Aristófanes distorsionó sus rasgos. Pero debía haber algo que hiciera surgir la mala comprensión, la idealización y la distorsión», (1961). *El pensamiento de Sócrates*. (Traducción de Mateo Hernández Barroso). México DF: FCE, pág. 109. GÓMEZ ROBLEDO tampoco es ajeno a esta problemática y la señala al inicio de su libro. (1994). *Sócrates y el socratismo*. México: FCE.

[86] Siempre que en esta tesis me refiera a la *Apología de Sócrates* tendré en mente la escrita por Platón. Cuando me refiera a la de Jenofonte lo aclararé.

[87] Cf. 40c.

notamos en el *Fedón* que prefiere, la segunda opción, i.e., el alma frente a la muerte, el papel que la ψυχή tiene en Sócrates es relevante.

En la opción b) le otorga al alma un rango superior con respecto al cuerpo, pero se mantiene abierto con respecto a la idea de la inmortalidad de la misma. Aunque según Jaeger[88] Sócrates no considere la ψυχή como Platón, es decir, un ser separable del cuerpo, las palabras de Sócrates en la *Apología* nos hacen pensar lo contrario: «"Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiosa en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma (ψυχή) va a ser lo mejor posible?"»[89] El «cuidado de la ψυχή » de la que tanto nos habla guarda una relación directa con la inmortalidad de ésta y su auténtica distinción del cuerpo. De lo contrario, no estaría exhortando a la persona a que abandone la riqueza, la fama y los honores. Claramente distingue a éstos de lo que son la inteligencia, la sabiduría y la ψυχή. Es posible observar que tanto la inteligencia como la sabiduría Sócrates las ubica en esta parte del ser: la ψυχή. Y ¿qué será la ψυχή? Lo que hace al ser humano *ser*.

Los honores, la fama y la riqueza son placeres corporales que no aciertan en mejorar a la persona. Una de las razones para ello es que el ser humano no puede, según Sócrates, ser su propio cuerpo. «En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma (ψυχή) ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible».[90]

---

88 Por eso nunca vemos en Sócrates una manifestación abierta sobre lo que él piensa que es el alma, pues «ésta no es para él, como para Platón, una "sustancia", puesto que no decide si es separable del cuerpo o no. Servir al alma es servir a Dios, porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y éstos los bienes supremos del mundo, no porque sea un huésped demoníaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales». JAEGER, (1995), pág. 420. En la *Apología de Sócrates* encontramos esta idea y atendiendo al hecho de que las palabras pronunciadas por Sócrates en dicho diálogo probablemente fueron las dichas durante el juicio, se puede notar la ambigüedad con la que habla sobre el alma y la muerte. Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Jaeger, considero que en Sócrates sí podemos encontrar indicios de que al menos cree que el alma es algo distinto del cuerpo, si bien por otro lado no se atreve a afirmarlo contundentemente. En el *Fedón*, a diferencia de la *Apología*, la situación es distinta. Pero como señalaré en el Capítulo II, éste parece ser el diálogo que Platón aprovecha para introducir, en boca de su maestro, su propia concepción sobre la muerte y la inmortalidad del alma.

89 29d.

90 30b.

La sorprendente revelación de Sócrates hacia los atenienses fue que la ψυχή se convertiría en el asiento de las facultades morales e intelectuales, y cuya importancia superaba a la del cuerpo.[91] Me parece que esta idea del alma como sitio donde descansan las facultades morales fue posible gracias a la visión trágica que Sófocles aportó de la ψυχή. Al hacer de ésta un fundamento del padecimiento humano, se abrió la puerta hacia la posibilidad de depositar en el alma aquellas categorías que el hombre no se decidía a ubicar en un determinado lugar por no ver en ellas rastros materiales, como la intensidad del dolor a causa de una pérdida en Sófocles, y en Sócrates la posibilidad de la justicia y el desarrollo de las virtudes (ἀρεταί).

Porque como desarrollé en el apartado anterior, Sófocles vio en la ψυχή el aposento de la ἀρετή. Así también Sócrates ubicará a la virtud en el mismo lugar. Continúa: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos».[92] Alude y jerarquiza al cuerpo y al alma. Lo que como seres humanos nos hará lo mejor posible es la adquisición de la ἀρετή, la cual se ubica en la ψυχή. La ψυχή queda como el lugar donde se gesta y desarrolla la virtud y ésta hace mejor al hombre, según las palabras de Sócrates. Pero en realidad lo que la ἀρετή mejora es a la ψυχή, que de acuerdo con lo desarrollado con las citas de Sócrates, sería al hombre. Así queda unido el hombre con su ψυχή, la cual deberá buscar los bienes supremos como la virtud, la inteligencia y la sabiduría.

Es cierto que resulta complicado obtener al auténtico Sócrates de los diálogos platónicos por la admiración que Platón le profesó a su maestro. No obstante, la mayor parte de los helenistas coinciden en señalar la apología platónica como un diálogo confiable sobre lo que el Sócrates histórico pensaba.

Finalmente, aparece cierta discrepancia entre el cuerpo y el alma en Sócrates. El primero es materia que está en este mundo y que como el resto de lo visible, desaparecerá. El ánimo de trascendencia lo lleva a pensar que si el cuerpo sufre ese destino, ha de existir algo que no muera, que no desaparezca. Como en lo citado en la *Apología*, lo sobreviviente al cuerpo deduce Sócrates que debe ser la ψυχή. Sin embargo, vale la pena insistir en ello, la tesis anterior jamás fue defendida por Sócrates como la última verdad sobre el alma. Él, sencillamente, así lo deseaba. Todo apunta hacia el hecho de que aunque efectivamente Sócrates jamás definiría lo que es la ψυχή mientras cupiera la menor duda de lo que es, sí es

---

[91] GUTHRIE, (1967), pág. 90.

[92] *Idem*.

posible afirmar que pensó que el hombre era una dualidad cuerpo-alma dadas las observaciones hechas anteriormente.

De esta manera, se puede resumir la ψυχή socrática de la siguiente manera:

i. Independiente del cuerpo
ii. Mejor que el cuerpo
iii. Lugar donde en el ser humano habitan las virtudes
iv. El ser humano
v. Lo que piensa que sobrevive a la muerte

g) La fundamentación platónica

En Platón el alma es el ser del hombre.[93] En realidad, lo es todo. En *Fedón* busca argumentar racionalmente la inmortalidad del alma. Sería baladí una reducción ontológica de la ψυχή de Platón, pues le confiere características que pueden considerarse divinas. En este momento de la filosofía se da el primer enfrentamiento entre alma y cuerpo, ψυχή y σῶμα. Tanto que para Platón resulta cardinal poder llevar a cabo la demostración de que el alma es inmaterial y, por lo tanto, opuesta al cuerpo.

En *Fedón* desarrolla varios argumentos para evidenciar que el alma sobrevive al cuerpo y que además conserva alguna capacidad (δύναμιν) y entendimiento (φρόνησιν).[94] Sin embargo, el alma no sólo sobrevive al cuerpo sino

---

[93] Vale la pena recordar aquí lo señalado en dos diálogo: *Alcibíades I* y *Fedro*. En el primero Sócrates comenta lo siguiente: «Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son el hombre, sólo queda decir, en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que alma» (130c) [la traducción es de Juan Zaragoza].

En el segundo me refiero al Mito del Carro Alado (246a-247a), donde Platón hace explícito que quien conoce, siente y desea es el alma, haciendo del cuerpo un mero vehículo, como ya alcanzamos a notar que sucede en el *Fedón*. Este último tema lo desarrollo en el Capítulo III de esta tesis.

[94] 70a-b. David GALLOP, en su versión sobre el *Fedón*, traduce estos dos términos por *power* y *wisdom* respectivamente, lo cual considero más apropiado que la traducción de entendimiento propuesta por Carlos GARCÍA GUAL en la edición de Gredos. Es un hecho que la traducción de φρόνησιν admite variaciones que el encasillamiento de las palabras de las lenguas modernas, en concreto con lo que a este trabajo respecta el castellano, no logran del todo respetar la vastedad de la misma. La traducción más frecuente es prudencia, la cual, es posible relacionar con *wisdom* dada la fuerza del concepto de φρόνησιν. En el caso citado considero preferible traducirla por prudencia que por entendimiento, pues éste no alberga las características virtuosas que el otro sí.

que también lo precede. Platón se ve forzado a elaborar una demostración sobre esta afirmación.

Adelante en este mismo capítulo se expondrán las demostraciones sobre la inmortalidad del alma que el fundador de la Academia realiza en *Fedón*. Es muy claro que la intención del ateniense es aplicar el rigor filosófico a sus propias teorías. Previo a él, no notamos demostraciones racionales que defendieran la postura que tenían sobre lo que consideraban que era la ψυχή. Homero fue un poeta, los órficos no tenían intención en la demostración racional como la tenía Platón, pues eran, sobre todo, un grupo religioso. Los pitagóricos están interesados en la purificación del alma, la cual habrá de realizarse mediante el conocimiento científico. Heráclito fue un filósofo del cual sólo tenemos fragmentos[95] y es imposible decir si éstos venían acompañados de hilos argumentativos, por lo que los fragmentos adquieren la función en muchas ocasiones de aforismos que hay que interpretar a través del resto de los fragmentos que se tienen. Sófocles fue un poeta trágico; su intención tampoco era la demostración racional. Le bastaba con entender lo que el alma significaba para sus personajes. Finalmente, la mayéutica socrática buscaba arribar a definiciones sobre los conceptos que se tenían y, por este medio, generar *paideia*. No se encuentra, sin embargo, noción alguna de que estos conceptos o teorías fueran llevados al terreno del análisis en el sentido que Platón lo hace.[96]

La evolución de la ψυχή desde Homero hasta Platón, a través de los autores y corrientes que utilicé, queda de la siguiente manera:

1. Para Homero la ψυχή era una mera sombra que vagaría en el Hades junto al cuerpo; en realidad, una nada. Existe la psique, pero sin conciencia es un fantasma.

Por su parte, Conrado EGGERS LAN traduce este mismo vocablo por *inteligencia*: «Tal vez se necesite de no poca convicción y fe para creer que, una vez muerto el hombre, el alma existe y cuenta con alguna capacidad e inteligencia».

[95] De acuerdo con Diles-Kranz sólo existen 139 fragmentos auténticos. Cf. MONDOLFO, (2000), pág. 30.

[96] No está de más mencionar que centraré mi atención en la ψυχή desarrollada en *Fedón*. Diálogos posteriores también tocarán el tema y buscarán desarrollarlo en profundidad; sin embargo, las modificaciones que Platón hace en ellos sobre el alma alteran la concepción que se desarrolla en el presente. No entiendo por qué BLUCK (1955), al intentar explicar este concepto en *Fedón*, se remite a *República* (Cf. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 3). Hay quienes como Bluck piensan que este último diálogo fue planeado simultáneamente con el *Fedón* la concepción tripartita de la ψυχή en la *República* altera en sentidos que aquí no explicitaré lo desarrollado en el *Fedón.*

2. Los órficos realizaron dos aportaciones: a) El cuerpo como la cárcel del alma y b) el alma inmortal.
3. En los pitagóricos encontramos la idea de la inmortalidad de la ψυχή por medio del conocimiento, que para ellos consistía en el matemático.
4. Heráclito sugiere un alma individual que además es incorpórea e inabarcable por medio de la razón humana.
5. Sófocles le otorga la capacidad de padecimiento al ubicarla en el centro de la educación del hombre.
6. Para Sócrates la ψυχή resulta algo aún indefinido. Sin embargo, se preocupa por su cuidado dado que en ella ubica el aposento de las virtudes.
7. Finalmente Platón acomoda la mayoría de los elementos que del alma se han mencionado, de tal manera que para él la ψυχή tiene los siguientes atributos:

    7.1. Inmortal
    7.2. Racional
    7.3. Distinta al cuerpo
    7.4. Otorga vida al cuerpo
    7.5. Individual
    7.6. Rectora de las pasiones
    7.7. Sujeto del conocimiento

β. **Εἶδος**: de la imagen a la Forma

La presente investigación, como ya lo he señalado, versa sobre la posibilidad del conocimiento en Platón por medio de la percepción sensible o αἴσθησις. Como es sabido el conocimiento en el filósofo griego radica en la posibilidad de acceder a las Formas o los εἴδη. Por ello en esta sección del primer capítulo haré una revisión de la palabra utilizada por Platón para referirse a este tipo de conocimiento. Este vocablo griego acepta tanto la traducción de imagen como la de idea, entre algunas otras. El título de este apartado de la tesis busca hacer énfasis en el hecho de que εἶδος es entendida en un principio sólo como una imagen del mundo exterior para posteriormente alcanzar el nivel de idea. En sí mismo esto supone un proceso epistemológico hasta cierto punto evidente. Sencillamente, es la abstracción, la aprehensión del objeto en mi mente. De manera que la palabra εἶδος implica una transición muy interesante, pues significa al mismo tiempo el objeto percibido y la imagen que de éste nos hacemos.

La imagen es tanto material como inmaterial. Material cuando por medio del sentido de mi vista capto algo como esta tesis; inmaterial cuando al cerrar los

ojos puedo aún proyectar la tesis en mi mente. Esta segunda acepción de imagen es considerada idea, pues ésta es de hecho inmaterial. Los εἴδη han logrado transitar de un estado a otro y conservar su origen. La palabra permanece inmutable en la imagen y en la idea.

Vale la pena considerar el siguiente hecho: una imagen surge de una sensación corporal, pero en sí misma esta imagen no está físicamente en ninguna parte de mi cuerpo. En este punto tanto imagen como idea engarzan su ser, pues guardan una estrecha cercanía con la inmaterialidad. Aun así, no debe olvidarse que una imagen proviene de los sentidos y no así, necesariamente, una idea. La distinción entre estas dos nociones es toral en la comprensión del paso evolutivo del εἶδος en Forma, entendida ésta no como la configuración externa de algo, sino como aquello que le otorga sustento a la realidad, gracias a lo cual es posible albergar conocimiento.

a) Origen etimológico

La palabra idea viene del griego εἶδος y significa forma o apariencia. A su vez, ésta se deriva del griego εἶδον que es el aoristo de εἴδω que significa sencillamente ver, observar, mirar. El perfecto de este verbo es οἶδα y es «yo he visto» e incluso «yo sé». De aquí es posible trasladarnos a la palabra εἰδέα o ἰδέα de la cual obtenemos idea, aspecto, apariencia y forma. Pero también: forma distintiva, carácter, índole, modo de ser, clase, género, especie.

Con el anterior análisis etimológico es posible inquirir la acepción que fue obteniendo a lo largo del tiempo y que con Platón significaba algo tan excelso como aquello que otorga sustento a toda la realidad. Previo a investigar dicha noción, a saber, la platónica de εἴδη (plural de εἶδος), continúo con las palabras como mi única fuente de estudio. En el siguiente punto se podrá ver lo anterior.

Esta palabra griega que se convirtió en el vértice de la epistemología platónica tuvo su desarrollo. Apariencia, como se advierte en la primera traducción del vocablo, resulta ser una sugerencia interesante. Por un lado, aquello que aparece es algo que se muestra, se manifiesta, se hace evidente y claro. Lo que se aparece es posible verlo y, por lo tanto, conocerlo. Pero no se puede ignorar que la otra significación de la apariencia es la de algo cuyo ser no está claramente definido. Lo aparente es aquello que parece y no es, generando así un problema mayúsculo en el área de la epistemología. Lo aparente es incognoscible pues carece de ser. Su ser está diluido tras una capa de incertidumbre que lo hace ser lo que no es.

Al permanecer junto a la etimología de la palabra se nota la relevancia que adquiere εἴδη cuando es trasladada a verbo. Allí no cabe la interpretación ambigua que la apariencia nos permitió. Ver, observar y mirar son acciones claras, sin divergencias o fugas conceptuales. Las tres refieren inmediatamente al sentido de la vista donde además no sólo se menciona la posibilidad, sino *de facto*. Ver es simplemente eso, depositar mi vista en un objeto cuya sensación será transmitida por el mismo sentido. Igualmente observar y mirar, aunque pueden, conceptualmente, poseer ligeros bemoles.

A continuación un hecho interesante cuando al conjugar dicho verbo en el modo de perfecto nos acercamos a una iluminación total frente al propósito de este capítulo. «Yo sé», dice la traducción de οἶδα, una similitud innegable con el sustantivo cuya grafía final adoptará: εἰδέα. «Yo sé», «yo he visto», pero, ¿qué sé y qué he visto? Precisamente eso que se ha estado buscando, el conocimiento, el cual, como se sabe en Platón, radica en las Formas en tanto que cognoscibles, traducción que proviene de la citada εἰδέα.[97]

Esta palabra griega significa más que Formas. Aquí es donde εἶδος termina por adquirir ese estatuto tan significativo en la epistemología platónica. Aunada a la traducción de forma están carácter, modo de ser, especie y género, cualidades que la Forma tiene.

Se recorrió el camino de εἶδος y pudieron notarse las modificaciones lingüísticas que ha padecido. Resultan deslumbrantes los pasos andados que permiten llegar de una palabra que significa imagen a, por medio de la misma palabra, significar «yo sé» e incluso carácter o modo de ser. La imagen se convierte en determinante para aquello que está siendo aplicada, utilizada. La imagen infunde carácter a quien la posee, lo cual eleva a la imagen sobre sí misma obteniendo así el concepto platónico de Forma.

b) Uso platónico

Para cuando la filosofía llega a Platón se han formulado ya varias teorías acerca de lo que es la realidad y nuestro devenir en la misma. Platón no desoye el cúmulo de pensamiento gestado antes que él; incluso, busca sintetizarlo para de allí partir hacia la creación del propio sistema. Este raudal de filosofía que le precede parece conducirlo hacia un callejón sin salida. Expongo los argumentos más importantes

---

[97] Conrado EGGERS LAN (2006) prefiere traducirlo por Idea, si bien aclara que con mayúscula para diferenciarla del de la «idea» en sentido moderno («Introducción a la lectura del *Fedón*» en *Fedón* de Platón. Buenos Aires: Eudeba. pág. 59). Aunque efectivamente resulta más conocida la traducción de Idea, prefiero utilizar Forma.

que encauzarán hacia la formulación platónica de lo que para él significan los εἴδη.[98] A partir de ello Platón creará todo un sistema filosófico del cual sólo nos ocupa la parte epistemológica.

Por un lado está la filosofía de Heráclito[99] quien proponía que tanto el tiempo como el espacio están en constante movimiento.[100] De aquí surgió la frase que suele atribuírsele a él —πάντα ῥεῖ: Todo fluye— aunque en sus fragmentos nunca aparece.[101] Pero si todo está en movimiento y nada permanece, ¿cómo puedo conocer las cosas? Resultaría imposible lograrlo pues el conocimiento sólo puede ser de aquello que no cambia, de lo contrario sería necesario en cada instante estar conociendo todo como nuevo y por lo tanto, no podríamos conocer nada. Curiosamente, el devenir heraclíteo implica una imposibilidad de movimiento cognitivo. Tanto más el mundo esté en constante movimiento cuanto menos posibilidad de conocerlo tendré. El objeto del conocimiento, que es la realidad, hasta este instante resulta imposible de aprehenderse.

---

[98] En *Teoría de las ideas de Platón*, David ROSS (2001) comparte con Ritter los seis sentidos en los que según éste utiliza Platón la palabra εἶδος: 1) La apariencia externa, 2) La constitución o condición, 3) «La característica que determina el concepto», 4) El concepto mismo, 5) El *genus* o *species* y 6) La realidad objetiva que subyace a nuestro concepto (Madrid: Cátedra, pág. 30). Más adelante regresaré a esta clasificación de los εἴδη platónicas.

[99] La influencia que recibe Platón de Heráclito es indudable. Como prueba inmediata tenemos a Cratilo, un heraclíteo, quien se menciona fue tutor de Platón por algún tiempo. Además, las alusiones a los fragmentos del filósofo de Éfeso en sus diálogos son numerables. (Cf. MONDOLFO (2000), págs. 112-117). Aristóteles escribió lo siguiente en su *Metafísica*: «Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia (ἐπιστήμη) acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde» (987a32).

[100] El fragmento con el que probablemente Heráclito es más conocido es el siguiente: «No es posible ingresar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va» (91). Agrego este otro fragmento que complementa muy bien al anterior: «En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos» (49a). A partir de este fragmento es que se desarrolla la teoría heraclítea acerca del devenir de la realidad. Aristóteles describe la teoría de Heráclito diciendo que para él todo está en movimiento, entiéndase, todas las cosas, nada está fijo (*De caelo*, 298b30).

[101] Una de las fuentes que da testimonio de esta idea es Platón, *Cratilo*, 402a: «Heráclito dice en algún lugar que "todo se desplaza y nada permanece"; y comparando lo que existe con el fluir de un río, dice que "no se podría entrar dos veces en el mismo río"» (traducción de Ute Schmidt). Platón utiliza aquí el griego πάντα χωρεῖ. Jonathan BARNES comenta estar dispuesto a aceptar como auténtica la cita de Platón (1992, pág. 83). Debe, aunado a esto, tomarse en cuenta que Cratilo fue discípulo de Heráclito y quien en su momento también estuvo junto a Sócrates y Platón, de manera que es muy probable que la cita sea real y no una creación del propio Platón.

Por otro lado, Platón se enfrenta a la teoría opuesta, la de Parménides, quien enuncia lo estático del Ser, del Uno. En el *Poema ontológico*[102] aparece la frase que catapultó su filosofía hacia otro plano: «El Ser es; el No-Ser no es». El poema continúa y manifiesta que el Ser es Uno y que sólo de aquello que Es, es posible adquirir conocimiento, ya que lo que No-Es está imposibilitado para ser aprehendido.

Para Parménides el movimiento era llanamente una ilusión. Resultaba imposible entenderlo de otra manera, pues si el movimiento no fuera así, sino real, el No-Ser estaría presente y el conocimiento ausente. Pero esto resulta imposible, pues es un hecho que conozco. Por lo tanto, el Ser es y el movimiento, que implica un No-Ser, no puede ser. Con el eleata el objeto del conocimiento permanece en un estado tal que también resulta imposible conocerlo, pues el mismo conocimiento implicaría un paso del Ser al No-Ser para Ser.

El poema parmenídeo luce como una respuesta al problema que Heráclito había presentado previamente. Sin embargo, Parménides, antes que ubicarnos en una mejor posición engrilletó nuestra mente para pensar sólo en el Ser y olvidarnos del No-Ser, que es el devenir. Pero, ¿cómo negar lo evidente, i.e., que el mundo sensible está en movimiento? Ambos filósofos fueron contemporáneos del siglo V a.C., lo cual nos hace pensar que efectivamente el uno leyó al otro y propusieron sus propias teorías. Mientras para Heráclito todo está en movimiento y nada permanece, para Parménides el Ser es Uno y el movimiento es una ilusión. ¿Cómo resolver esta aporía?

Platón se encontró precisamente frente a esta disyuntiva. De acuerdo con registros históricos se considera alta la posibilidad de que Parménides y Sócrates hayan entablado conversación más de una vez en Atenas. De manera que Sócrates muy probablemente le hubiese legado la doctrina parmenídea a su joven alumno. El giro que realizará Platón en la solución de la aporía es sorpresivo y audaz. Por un lado, el conocimiento es algo que nos resulta evidente, pues a diario lo ejercemos; al mismo tiempo, el cambio dentro del mundo sensible es innegable. La aproximación de Platón merece especial atención.

El problema que ha quedado sentado no es baladí y la seriedad para tratarlo es nodal. La realidad presenta este dilema, no es algo que Heráclito, Parménides o Platón hayan caprichosamente decidido. La empresa que el fundador de la Academia llevó a cabo para, comprendiendo los argumentos heraclíteos y parmenídeos, solucionar la aporía fue fijarse en lo común que ambos filósofos tenían en sus teorías. Las diferencias son determinantes, pero la síntesis en este caso es la bisagra. El movimiento es el Ser que al mismo tiempo No-Es. La

---

[102] I.1-I.4.

contradicción es inherente al mundo sensible, pues éste es cambiante, mutable, transformable. Pero el mundo sensible es el que conozco, así que cómo es posible que conozca algo que constantemente está en ambos terrenos, el de Ser y el del No Ser. Es porque existe, está allí, lo percibo con mis sentidos; sin embargo, precisamente en el momento en que mis sentidos están haciéndose de ese mundo puedo claramente percatarme de que aquello que recién he percibido ya no aparece tal cual lo percibí.

Pongo un ejemplo. Me encuentro sentado en una banca en el parque. Permanezco inmóvil —o al menos eso creo yo—. Mientras continúo en dicha posición veo el árbol, las flores y los niños jugando. Al contemplar las hojas del árbol puedo notar al hacerlo que el viento las mueve constantemente de sitio, generando así diversas percepciones de una misma hoja. Cuando volteo y me encuentro con las flores observo que aunque todas sean margaritas, ninguna es idéntica a la otra. A pesar de ello puedo referirme a todas ellas como margaritas. ¿Cómo? ¿Es que conocí singularmente a cada una de las margaritas y por eso las nombro así? Esto resulta lógicamente imposible ya que la formulación que realizo es universal, no particular. Es lo mismo si digo la margarita o las margaritas, pues basta nombrar el singular para poder referirme a cualquier flor con las características de las margaritas. La conclusión es que miré una docena o más de margaritas —todas distintas entre sí— y la idea que obtuve es la del universal de margaritas. Finalmente, giro la cabeza para disfrutar del juego del niño. Mientras lo veo es necesario que mis ojos se muevan para no perder la imagen del infante. El niño que estaba a dos metros de mí en una resbaladilla ahora se encuentra a veinte metros sobre un columpio. Se ha trasladado. No permaneció quieto, pero por alguna extraña razón puedo sostener que es el mismo niño. Estos tres casos comparten algo en común, percepción y abstracción. La primera está ligada a la sensibilidad y, por lo tanto, a la indeterminación del Ser, y la segunda enraíza en la razón, aquello capaz de capturar lo inmutable y permanente, el Ser.

¿Qué es esto que la razón puede captar, pero no los sentidos? Dicho de otro modo, si el mundo que conozco carece de un ser estático, cómo puedo hacerme de un concepto de él, pues éste naturalmente lo es. Platón atribuirá esta posibilidad de amalgamar al Ser con el Ser del No-Ser mediante las Formas. Pensó que era necesario encontrar algo que le diera sustento a la realidad sensible. Ante las evidencias mostradas por Heráclito y Parménides, la contradicción manifiesta requería una elucidación. Así, logra explicar cómo es que la realidad sensible, siendo un Ser que No-Es puede ser conocida. Su Ser supera las fronteras de la sensibilidad y es captado por la única facultad que tenemos para hacerlo: el intelecto, el νοῦς. Aquello que captamos son las Formas, los εἴδη, siendo éstas para

Platón lo cognoscible de la realidad y dada la relevancia que les otorga también es posible afirmar que les concede el título de ἀρχή.[103]

Con Platón los εἴδη adquieren un nivel superlativo pues resultan en el sustento y fundamento de la realidad. Las Formas imprimen en la realidad sensible el carácter de No-Siendo, Ser. En este momento la palabra griega εἶδος se desembaraza del concepto de imagen para adoptar el de sostén, el cual profundiza y sobrepasa el anteriormente alcanzado. Las propiedades que adquirió el concepto de εἶδος con Platón elevaron su significación y relación ontológica y epistemológica. De hecho, metafísica. Al pensar en formas lo que solemos hacer es remitirnos al contorno de un objeto, de manera que la forma de una taza es tal y diferente de la forma de un libro. Por su forma sería posible distinguirlos uno de otro, haciendo de la forma de cualquier objeto aquello que lo distingue de los demás. Al hacerlo, también lo limita, pues es esta forma pero no otra, ya que si pudiera adoptar una nueva forma entonces ahora sería esa otra forma y no la anterior. La f(t) no puede ser la f(l); esto resulta evidente.

Platón, sin embargo, toma esta idea y la proyecta a un plano ontológico. Le otorga a la forma carácter de Ser, haciendo de esta manera que la forma se convierta en Forma. Esta Forma mayúscula resulta un símil con la que referencia al contorno de un objeto, con la novedad de que esta Forma le imprime el Ser a las formas. Con ello determina a la realidad sensible permitiendo el acceso epistemológico de la misma. La Forma será el límite, el Ser que hará posible el conocimiento de la realidad sensible, fluctuante, cuya característica fundamental es el No-Ser. Así como la forma de la taza me permitía distinguirla sensiblemente de un libro, la Forma logrará que mi entendimiento conozca la diferencia entre una taza y un libro no por su apariencia, sino por su Ser. La f(t) distinta de f(l) no lo será por su condición de f, sino porque tanto f(t) como f(l) tienen el influjo de F, quedando entonces F(t) diferente de F(l), gracias a F. Surge, entonces, la Teoría de las Formas.[104]

---

[103] Salvador PÁNIKER apoya también esta idea: «El "ser" de los presocráticos consiste (…) en su mismo forcejeo con la nada: es "lucha", es "arrancarse al no-ser", es nacimiento, es *Physis*, es salir a la luz, es presencia/ausencia. El "ser" de Platón, en cambio, es ya algo mucho menos vivo: es el *eidos* como determinación, algo estático, más "estancia" que "lucha"»: (2000). *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós, pág. 53.

[104] Esta teoría también se conoce como la Teoría de las Ideas. Aunque la traducción de εἶδος acepta también la de idea, prefiero utilizar la de forma por la determinación que este último concepto implica. Una idea puede resultar en algo vago y sin referente. Una forma, en cambio, no. Además, prefiero el término forma al de idea para evitar las concepciones superficiales sobre esta teoría platónica. En concreto, a partir de Descartes la palabra idea significó cualquier pensamiento

A partir de este momento luce claro el objeto del conocimiento para Platón: los εἴδη. Precisamente porque deseo conocer la realidad, mi entendimiento debe ser capaz de poseer los εἴδη. Las apariencias, i.e., la taza o el libro, así como el resto de la realidad sensible, resultan imposibles de conocer por su naturaleza móvil. Lo que conoceré no será f(t) o (l), sino F(t) o (l), cuando *f* es la forma (imagen, apariencia) de una cosa y *F* su esencia. Al hacer esto no importa qué suceda con *f*, seguiré sabiendo lo que es, pues aunque f(t) se rompa (alcance el no-ser) sabré lo que es no por f(t), sino por F(t).

---

desarrollado por nuestra mente; algo que, como se ha visto aquí, dista del significado que Platón tenía por este concepto.

Capítulo II: Sujeto del conocimiento

«¡Quién sabe si acaso la vida no será muerte
Y lo que llamamos muerte la vida de ultratumba!»
Eurípides

«No hables de lo que veas con los ojos.»
Solón

Al hablar del proceso del conocimiento es importante preguntarse por la realidad y la forma en que el ser humano puede acceder a ella. Conocer los mecanismos que las personas utilizamos para la búsqueda de la verdad resulta esclarecedor y útil. También lo es preguntarnos por el sujeto de dicho conocimiento. En el planteamiento platónico resulta aún más pertinente hacer la pregunta: ¿Quién conoce? ¿Conoce el cuerpo o conoce el alma? ¿Si el cuerpo resultara ser el sujeto del conocimiento nos enfrentaríamos al problema de cómo lo hace? ¿Podrán ser el sujeto del conocimiento el alma y el cuerpo? Es decir, ¿por qué lo tendría que ser uno o el otro y no ambos?

En Platón la respuesta que se vislumbra es que quien conoce es la ψυχή. Sin embargo, esto nos enfrenta a un par de problemas: a) ¿Qué es la ψυχή? y b) ¿Cómo conoce? El desarrollo del presente capítulo pretende abordar estos temas por medio de los argumentos esgrimidos en el diálogo platónico que se está analizando.

A. Pruebas acerca de la inmortalidad del alma

En la búsqueda por hallar el sujeto del conocimiento en *Fedón* es necesario desarrollar los argumentos que el mismo diálogo nos presenta acerca del tema del alma. En él, Platón busca demostrar racionalmente que el alma es inmortal. Es algo imperativo para la coherencia y sustento de la mayor parte de su sistema filosófico. Especialmente, para mantener a flote su epistemología y su ontología. Esta última no es en sí misma el objeto de estudio de esta investigación, por lo que la dejaremos para un estudio posterior. Sin embargo, la primera es el tema alrededor del cual gira esta tesis.

No sólo el estudio de la ψυχή reforzará su teoría, sino la conjunción de muchos otros elementos como la comprensión de lo que Platón entiende por εἴδη, así como la búsqueda por la ἀλήθεια. Esta última como síntesis entre el examen de

los dos primeros elementos que encontramos en el mecanismo de reminiscencia presentado por Platón.

Haber realizado el desarrollo histórico de la noción de ψυχή a lo largo del pensamiento griego ayudó a clarificar la evolución del concepto en la Grecia clásica además de permitirnos entender los atributos que Platón le otorgaba a ésta. La investigación realizada no debe nublarnos el hecho de que hay un paso que se ha omitido. Cierto, se ha hablado de lo que el alma es para Homero, los órficos, pitagóricos, Heráclito, Sófocles, Sócrates y Platón, pero hemos obviado la existencia del alma. Tal circunstancia no puede pasar por alto si lo que se busca es la penetración real y verdadera de la epistemología platónica. Lo evidente carece de demostración, v.gr. que la hoja sobre la que estoy escribiendo es blanca. No requiero una argumentación para que se sepa que la hoja efectivamente es blanca. Si se posee el sentido de la vista, bastará con verla. El alma, sin embargo, no resulta evidente a ninguno de los sentidos. Incluso, está íntimamente asociada con las doctrinas religiosas. Por eso, porque se presenta como la suposición de una creencia es que la demostración de su existencia resulta necesaria.[105]

Para arribar a la demostración de la inmortalidad del alma primero hay que demostrar racionalmente que el alma existe. Platón realizará el intento –que se presume difícil– de mostrar argumentativamente la mencionada existencia. Una vez cumplido dicho objetivo, pasará a la demostración de la inmortalidad del alma. Ninguna de estas tareas es sencilla y su cumplimiento exigirá mucha creatividad para encontrar las premisas que conduzcan a las conclusiones deseadas. Ésta será la tarea que se abordará a continuación partiendo siempre de *Fedón*.

α. Argumento de los Ciclos (AC)[106]

Lo primero que Platón busca hacer es sentar las bases sobre las cuales argumentará. Una de ellas parte de demostrar que todo en la realidad sensible tiene su contrario. Aquí es necesario transmitir la idea de que efectivamente todo en la realidad sensible funciona así. A continuación la exposición del argumento que busca llevar a cabo esta empresa.

Sócrates conversa con Cebes sobre la posibilidad de la reencarnación e inmortalidad del alma.[107] Surge en Platón la necesidad de argumentar lo

[105] Recordemos las palabras de Cebes en 70b: «Tal vez se necesite de no poca convicción y fe para creer que, una vez muerto el hombre, el alma existe y cuenta con alguna capacidad e inteligencia».

[106] 70e-72a. A este argumento también se le conoce como el «Argumento de los Ciclos» (AC). Aunque no concuerdo del todo con lo que PAKALUK (2003) expresa sobre este argumento en su artículo, resulta interesante observar el desarrollo que realiza del mismo. Más adelante señalaré los puntos donde difiero de su exposición («Degrees of Separation in the *Phaedo*» en *Phronesis* 48(2)).

previamente expuesto por boca de su maestro. Para ello necesita que el alma realmente exista.

> Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos –dijo Sócrates–, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo.[108]

Me detengo en la palabra griega que Platón aquí utiliza para referirse a los contrarios: ἐναντίος. Ésta, como toda palabra griega, abarca varias definiciones y conceptos occidentales. La traducción utilizada en el enunciado anterior luce correcta. Sin embargo, no sería justo con el texto atenernos sólo a la traducción impuesta. Junto con contrario, ἐναντίος también significa *de frente* y *enemigo, contradicción*. Un contrario es lo opuesto de algo, pero la oposición no implica enemistad. ¿Por qué habría de utilizar ἐναντίος que tiene la característica de ser además de un opuesto, un enemigo? ¿Por qué no utilizó ἀντίθεσις, por ejemplo, que remite a una oposición meramente o diferencia?

Cuando se habla de contrarios lo primero que nos viene a la mente es sencillamente oposición. Por ejemplo, entre el frío y el calor, la luz y la oscuridad o lo positivo y lo negativo sólo hay una relación conceptual lógica, pero no moral. Dos personas que disputan un trofeo son oponentes, pero no necesariamente enemigos. Este concepto, no sólo carga consigo la idea de oponente en tanto que lógica, sino que agrega un toque humano: lo moral. Un enemigo es una persona

[107] 70 c-d.

[108] 70d-e. Μὴ τοίνυν κατ᾽ ἀνθρώπων, ἦ δ᾽ ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾷον μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζῴων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ συλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν περὶ πάντων ἴδωμεν ἆρ᾽ οὑτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὂν τοιοῦτόν τι, οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ, καὶ ἄλλα δὴ μυρία οὕτως ἔχει. τοῦτο οὖν σκεψώμεθα, ἆρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου. οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι; La traducción es de Alejandro Vigo. Utilizo la versión griega del Thesaurus Lingua Graecae quienes retoman la versión de BURNET. (1900). *Platonis Opera.* Vol. I. Oxford: Clarendon Press (repr. 1967).

que se opone a mí con mala voluntad, con dolo, con la intención de provocar daño. ¿Será que Platón ve en el cuerpo a un enemigo del alma?[109]

La idea de contrario funciona muy bien en un nivel lógico como el de la luz y la oscuridad, pero resulta forzado cuando aparecen conceptos metafísicos como el alma.

La estructura del AC es la siguiente (70a-72e):

a) Para que exista algo grande es necesario que previamente exista lo pequeño y viceversa.
b) Las cosas contrarias surgen a partir de sus contrarios.
c) En todos los casos hay aumento y disminución (*Platón los llama procesos generativos*).
d) Morir es contrario de vivir.
e) De b), c) y d) se sigue que: de la muerte surge la vida.
f) Morir es evidente y es un proceso generativo.
g) Para aceptar f) es necesario aceptar el proceso generativo contrario y éste será el revivir (ἀναβιώσκεσθαι).
h) De f) y g) se sigue que: los vivos han nacido de los muertos de la misma forma que los muertos de los vivos.
i) Por lo tanto, las almas de los muertos existen en algún lugar donde luego nacen de nuevo.

Platón justifica la conclusión de este argumento al señalar que de no ser así cualquier cosa al terminar se detendría y experimentaría el mismo estado y dejaría de generarse. Platón compara el vivir y el morir con el dormir y estar despierto, pues el proceso de pasar de la vida a la muerte es tan familiar como dormirse, y ¿no va a haber un proceso contrario que corresponda a despertar? Si es así, y lo vivo procede de lo muerto como lo muerto de lo vivo, lo muerto tiene que continuar existiendo mientras tanto.

Para aceptar a) y b) considero necesario comprender que los conceptos a los que apela Platón son aquellos que admiten aumento y disminución. Así resulta fácil comprender que lo grande requiere lo pequeño y lo pequeño lo grande. Sin embargo, la debilidad del argumento radica en que primeramente hay que aceptar que «Los contrarios nacen (γίγνεται)[110] de sus contrarios»,[111] es decir, se producen y

[109] En el «Capítulo III» de esta tesis reformularé esta idea ya que considero ha sido una malinterpretación del auténtico sentido y funcionalidad que Platón le otorga al cuerpo en el entramado de su desarrollo filosófico.

[110] No generarse u originarse. Esta idea, por otro lado, es muy presocrática. Inmediatamente remite a Heráclito y Empédocles.

no parece que lo pequeño produzca lo grande, sino que lo pequeño permite comprender lo grande. Esto provoca que el argumento de los contrarios sea de índole epistemológica y no ontológica, como pareciera ser la intención de Platón.[112] Lo mismo sucede al hablar de vida y muerte. Puede ser que la muerte me ayude a entender mejor la vida, como parece ser que sucede; pero de aquí no se sigue que la vida genere la muerte, como se sugiere en a) y b).

Es claro que Platón trata de conectar la vida presente de cualquier ser vivo con una vida previa, para poder concluir que todo ser vivo tenía vida previamente. Esto le permitiría continuar con su exposición sobre la muerte y la relación de ésta con el individuo y la posteridad. Sin embargo, lo anterior indica que a) y b) necesitan revisarse.

Pakaluk analiza el AC[113] en busca de lo que sostiene a este argumento. Desarrolla su interpretación al defender cuatro sentencias: (I) la hipótesis de una dualidad sustancial, el AC no es evidentemente incorrecto; (II) la hipótesis del dualismo asertiva en la «Defensa de Sócrates» DS;[114] (III) la DS argumenta a favor de un dualismo sustancial; (IV) Platón tenía la intención de proveer de un contexto a los tres argumentos iniciales mediante la DS y por eso ésta se cuenta como el argumento primario.

---

[111] 71a.

[112] BLUCK (1955) sugiere que el problema ante el que se enfrenta Platón es que no tiene una palabra para hablar de los «contrarios». Concretamente, dice lo siguiente: «Platón no posee una palabra para contradictorio –si la hubiese tenido, seguramente la hubiese utilizado en 104b– y eso, podemos suponer, es la razón por la que utiliza un tercer término ἀίδιον. La suspensión de la vida es la muerte; por lo que cualquier cosa que no pueda admitir la muerte es ἀίδιον, y todo lo que es ἀίδιον es indestructible» (*Plato's Phaedo*. London: Routledge [2001], pág. 25). Tal término aparece en 106d, no en 104b, por lo que no encuentro la pertinencia para mencionar este término a propósito de un pasaje donde no aparece. Señalar, sin embargo, que Platón tiene dificultades con encontrar un término adecuado en griego para «contradictorio» es pertinente. Esta misma idea la señala PAKALUK (2003) en su artículo «Degrees of Separation in the *Phaedo*» en *Phronesis*, 48(2), pág. 91.

Asimismo, no alcanzo a descifrar la razón de la explicación de Bluck, pues el término griego que está señalando significa *eterno*, donde en 106d se dice lo siguiente: Ἀλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἕνεκα· σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον ἀίδιον ὂν φθορὰν δέξεται.». (Siempre que lo inmortal, que es eterno, pueda destruirse, difícilmente cualquier otra cosa no se destruirá. [La traducción es mía.]) ¿Cómo podría ἀίδιον, *eterno*, sustituir contradictorio? Claramente aquí ἀίδιον acompaña a ἀθάνατον, *inmortal*, para reforzar que el alma inmortal es eterna. Sobre la discusión de estos términos en el Argumento Final (AF) revisar el diagnóstico del mismo más adelante en este capítulo.

[113] Cf. PAKALUK, (2003).

[114] Se considera así al momento en que Sócrates postula su fe en el más allá, en una vida después de la muerte. Lo que sucederá a lo largo de todo *Fedón* son las razones plausibles para tener semejante fe.

Específicamente sobre el error que acabo de mencionar en las primeras dos premisas del AC, Pakaluk trae a colación a David Gallop, quien explica por qué el argumento de Platón falló allí. El diagnóstico de Gallop señala que en el AC Platón trata de hablar de la ψυχή como si ésta fuera la que adquiere vida en lugar del animal. Aquí Gallop ve una petición de principio al objetar que Platón está insinuando una visión de nacimiento donde la descarnada existencia del alma ya está asumida, lo cual, a su vez, implica que existe un alma y un cuerpo, es decir, el dualismo sustancial.[115]

Pakaluk continúa con su exposición y líneas más adelante es donde se equivoca. Para entender el AC asume que «I Todo ser vivo tiene un alma, que es una sustancia distinta del cuerpo, y II Que la muerte es la completa separación del alma de cualquier cuerpo. Esto es, que muerte y vida son estados del alma, que definimos de la siguiente manera:

1. Estar muerto = estar completamente separado de cualquier cuerpo.
2. Estar vivo = estar unido a un cuerpo».[116]

El primero, I, parte de una premisa antiplatónica, pues si bien Platón aceptaría que la ψυχή es una sustancia, jamás sostendría que el cuerpo lo es. «Todo ser vivo tiene un alma» es una tesis fundamentalmente correcta en el sistema platónico. Pero la segunda parte de I, «que es [el alma] una sustancia distinta del cuerpo», no tiene cabida y contradice la idea que defenderé más adelante sobre que el cuerpo es un vehículo que le permite al alma purificarse y acceder nuevamente al conocimiento de los εἴδη. Es decir, no están al mismo nivel ontológico y para el alma, entrar en comunidad con el cuerpo, es un pesar que ha de superar para retornar a su estado natural. Esta podría ser la intención de Pakaluk al escribir «distinta del cuerpo», pero de ser así no tendría sentido haber hecho semejante aclaración. Hubiera bastado con decir «que es distinta al cuerpo», lo cual es evidente.

En realidad lo que aquí surge es la errónea idea de «dualismo platónico» o, más precisamente, «dualismo sustancial platónico». Lo es porque en realidad en el *corpus* platónico jamás se insinúa un dualismo ontológico, sino lo que yo llamaría un «dualismo aparente». El dualismo que se le adjudica a Platón es de índole accidental, no sustancial. Para él el cuerpo es una tragedia que le sucede al alma y ella es lo único auténticamente sustancial, pues podría existir sin el cuerpo, ya que, como se verá a continuación, la considera eterna. Lo más que podría afirmarse

[115] Cf. PAKALUK, (2003), págs. 91-92.
[116] PAKALUK, (2003), pág. 92.

sobre el cuerpo es que es un algo que se le agrega al alma, pues lo único esencial es la existencia de ésta. En qué cuerpo se encarne, resulta baladí. Lo cierto es que mientras que éste requiere de aquélla para existir, el alma existe sin la necesidad de él. En esto consiste la búsqueda platónica por tratar de demostrar la inmortalidad del alma. De allí que, se logre o no el acometido de *Fedón*, en Platón hay un dualismo aparente.

Cuando Pakaluk asume II incluye la proposición de que el alma posee «estados», que son los que define en II.1 y II.2. Sin embargo, el alma platónica en *Fedón* no puede tener estados. Es simple y pura,[117] y por ello es que al separarse del cuerpo puede volver a ver la verdad. La razón principal de la DS es que una vez que el alma se ha separado del cuerpo, puede hacer las cosas que unida a él no podía, como adquirir la verdad. Y esto, porque el alma es incorruptible, es decir, simple. A diferencia del cuerpo que padece porque es compuesto.

En 106d queda clara esta idea cuando se dice:

> Siempre que lo inmortal, que es eterno, pueda destruirse, difícilmente cualquier otra cosa no se destruirá.[118]

¿Cómo, entonces, podría sostenerse II? El mismo diálogo lo niega más adelante.

El alma en *Fedón* está siempre viva, por lo que la muerte jamás puede aquí ser una posibilidad para Platón. De modo que II.1 es insostenible en el contexto del diálogo.

En II.2 se halla un punto distinto. Allí lo que Pakaluk hace es hablar de la vida como de un co-principio cuerpo-alma; algo que nunca se suscribe en *Fedón* (ni en ningún otro diálogo donde Platón toque el tema de la vida y el alma). Aquí se hizo una lectura aristotélica de Platón que podría ser válida como reconocimiento de lo que Platón le aportó a Aristóteles, pero que desencaja con la argumentación platónica sobre la propia ψυχή. Porque «estar vivo» en Platón no es, como en Aristóteles, la unión del cuerpo con el alma. Cierto que el alma vivifica al cuerpo, pero sólo porque ésta ya está viva anteriormente.

Insisto, este error se cometió porque se asumió II, i.e., que el alma posee estados. «Estar vivo» es sencillamente tener alma, porque lo que sí puedo asumir del AC es que Sócrates es su alma. Es decir, si quiero estudiar al hombre platónico

---

[117] Recordar la tesis de la simplicidad del alma en este mismo diálogo (78b ss.).

[118] Ἀλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἕνεκα· σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο θορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον ἀίδιον ὂν φθορὰν δέξεται.

tengo que necesariamente hacerlo de su alma.[119] En cambio asumir que «estar vivo» significa «estar unido a un cuerpo» es establecer el co-principio aristotélico materia-forma, que en Platón no existe. Para Aristóteles la vida sólo podía darse mediante esta unión, de modo que la forma sin cuerpo no existe y el cuerpo sin forma es un cadáver. Platón, en cambio, parece intentar justificar que los conceptos «vida» y «muerte» lo son del cuerpo, porque el alma, a partir del momento en que se crea, es ἀίδιον, y por lo tanto, siempre viva.

Esto mismo le sucede a Pakaluk más adelante en su artículo cuando intenta refutar la intuición de Gallop anteriormente expuesta.[120] Sin embargo, AC merece una revisión de sus premisas. Ya se anotó el problema que tienen las tres primeras, ahora continúo con las siguientes.

Retomo el análisis del AC para señalar que cuando Platón alcanza la conclusión sugerida en h), i.e. que «los vivos han nacido de los muertos de la misma forma que los muertos de los vivos», arroja inmediatamente una idea cuya fundamentación dista mucho de estar asentada. Sin justificar, afirma: «Existen entonces nuestras almas en el Hades».[121] El abrupto es claro. En el contexto de la argumentación de los contrarios la ψυχή no figuraba. La necesidad de introducirla responde a la urgencia por demostrar la reencarnación, pues piensa que de lograrlo, el paso hacia la aceptación de la existencia del alma será evidente. Por ello no escatima en concluir que «las almas de los muertos existen en algún lugar donde luego nacen de nuevo», cuando en ningún momento durante el argumento de los contrarios se tocó el tema de la ψυχή.

Esta inserción vendrá escoltada por una petición de principio. Unas líneas después,[122] a propósito de la idea de muerte, se analiza qué es lo que se corrompe y qué lo que no. En el fondo, el verdadero problema que se estudia es el de la unidad y la multiplicidad. ¿Qué permanece idéntico a sí mismo y nunca cambia y qué siempre es diferente? Seducido por este tema permite que nos asomemos hacia el principio de la teoría de las Formas. Justo cuando queda claro que hay cosas –nunca menciona cuáles– que son «lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es

---

[119] Esto queda aún más claro en el desarrollo de la «Alegoría del Carro Alado» en *Fedro* (246a-249d).

[120] Cf. PAKALUK, (2003), pág. 93. Agradezco al profesor Pakaluk la discusión que entabló conmigo acerca de su artículo y cuyas observaciones también recojo aquí.

[121] 71e.

[122] 78b-80b. En *República* (X, 611b) afirma lo siguiente: «(…) la razón no lo consiente, así como tampoco que el alma, en su naturaleza más verdadera, sea de tal índole que esté plena de variedad, desemejanza y diferencia con respecto a sí misma. (…) No es fácil que sea eterno algo compuesto de muchas partes y necesitado de una composición que no es la más bella, tal como se nos ha mostrado el alma». Nuevamente está presente una petición de principio cuando Platón intenta establecer una afinidad entre el alma y la divinidad.

en realidad, lo ente»,[123] versus aquellas que, como las personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes jamás se presentan de igual modo, fuerza el concepto de alma. Defiende que es la ψυχή quien tiene acceso a la primera categoría de «cosas». Una vez más, se habló de la ψυχή sin haber demostrado que ésta realmente existe. Para Platón es cardinal que exista para sostener el resto de su teoría ontológica y epistemológica. Sin embargo, hasta el momento, la prueba fehaciente de la existencia del alma no está presente.

Eggers Lan[124] y Bluck[125] justifican la ausencia de la demostración del alma al explicar el contexto y los personajes del diálogo. Recordemos lo mencionado en el capítulo anterior, es decir, que Simmias y Cebes, interlocutores de Sócrates en el diálogo, son de formación pitagórica. Por lo que tanto Eggers Lan como Bluck consideran que la razón de que estos pitagóricos sean los interlocutores fuertes de Sócrates sirve como pretexto de por qué no es necesaria la demostración de la existencia del alma, pues ellos la tendrían por asumida. En cambio, lo que no aceptan sin argumentos es que dicha alma sea inmortal.

La sugerencia de Eggers Lan y Bluck está apoyada en el principio de ἔνδοξα,[126] en donde se asumen ciertos conceptos por un grupo de personas. En este caso, los interlocutores de Sócrates participan del diálogo bajo el supuesto de la existencia del alma.

El AC presenta un problema más. Dado que concluye que «el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste a lo visible»[127] lleva a cabo una hipérbole donde afirma que, por lo tanto, «el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible…».[128] Sin esta afinidad, el resto de la argumentación es un salto al vacío.

La tentativa por demostrar la existencia del alma y, por lo tanto, de su inmortalidad, resultó una cátedra religiosa en sentido órfico-pitagórico en lugar de filosófica. Platón no parece encontrar los elementos con los cuales demostrar su creencia en el alma y en la inmortalidad de ésta. En cambio, se quedó engarzado en la afirmación que Cebes realiza previo al desarrollo del AC: «(…) eso (…) requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento».[129]

---

[123] τὸ ὄν. 78d.
[124] Cf. EGGERS LAN, Conrado. (2006). «Introducción a la lectura del *Fedón*» en *Platón. Fedón.* Buenos Aires: Eudeba, p. 25.
[125] Cf. BLUCK, R.S. (1955). *Plato's Phaedo*. London: Routledge, pág. 35.
[126] Suele traducirse como «opiniones generalmente aceptadas».
[127] 79c.
[128] 80b.
[129] 70b.

β. Resumen del δεύτερος πλοῦς[130]

A lo largo de estas líneas Platón habla sobre su inquietud por estudiar la causa de las cosas naturales desde otro enfoque, [131] particularmente en este punto, desde de la generación y corrupción.[132] Menciona que la causa de las cosas que está buscando es por qué nace cada cosa, por qué perece y por qué es.[133] «¿Qué es lo que origina el conocimiento?», se pregunta. ¿Será el cerebro quien presenta las sensaciones de oír, ver y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina

---

[130] 95a-102a.

[131] La traducción de δεύτερος πλοῦς es «la siguiente mejor manera», que también se conoce como «la segunda navegación». Lo que se busca es reformular el pensamiento de Anaxágoras a fin de encontrar la explicación verdadera sobre la naturaleza de las cosas. También se puede entender esto como una muestra de la dialéctica platónica, la cual está presente en todo este diálogo. Tras zarpar de nuevo en la búsqueda por las αἴτια de la realidad Platón se encuentra con las Formas (εἴδη). La «Segunda navegación» es la metáfora sobre el cambio de método para buscar la verdad. Δεύτερος πλοῦς es una expresión griega utilizada en los navíos para avisar que había que modificar el método de navegar, concretamente pasar de las velas a los remos. Esto era muy frecuente cuando dejaba de soplar viento y la tripulación se encargaba ahora de navegar por medio de los remos. Claramente esto suponía un mayor esfuerzo que la navegación con vela donde el viento es el que realmente hace todo con la ayuda del encargado de aprovechar con las velas la energía eólica.

Con el δεύτερος πλοῦς Platón indica que está cambiando de método, a saber, de uno «naturalista» a uno «metafísico». La búsqueda de la verdad atendiendo ya no sólo a las investigaciones realizadas por los presocráticos, sino la búsqueda por los primeros principios. Para una mayor profundización sobre este tema remito al excelente análisis que realiza REALE (2003), págs. 137-158.

[132] 95e. «ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι.» (Es necesario, por encima de todo, examinar con atención la causa del origen y la corrupción [la traducción es mía.]) GARCÍA GUAL (1997) sugiere notar el término αἰτίαν como clave en la discusión que está a punto de desarrollarse (cf. pág. 101, n. 81).

Sobre este enunciado quiero detenerme un poco en la traducción. Aunque GARCÍA GUAL (*Ibid*) y EGGERS LAN (2006) traducen διαπραγματεύσασθαι por *ocuparse a fondo* o *examinar a fondo*, prefiero traducirlo como *examinar con atención*. En este contexto la palabra *fondo* entiendo remite al concepto *completo*. En efecto, parece que Sócrates está sugiriendo inquirir en su totalidad el tema de la *causa del origen y corrupción* de la realidad. No obstante, al preferir *examinar con atención* pienso en que no basta con el concepto de *completo*, sino que es necesario precisar que lo sujeto a análisis por venir debe hacerse cuidadosamente, i.e., con *atención*. Pienso que hasta cierto punto es tautológica la traducción por *fondo* pues si por éste entienden *completo*, *a plenitud*, todo el diálogo busca ser un examen de fondo. Sin embargo, aquí además del fondo es necesario poner *atención*, ser cautelosos con los detalles. Estamos a punto de conocer la crítica al materialismo de Anaxágoras que se presentaba como la última explicación en torno a la realidad.

[133] 96b.

el conocimiento?[134] Como es posible notar, Platón no busca una causa o cualquier causa, sino la causa que origina las demás cosas. A partir de este momento desarrollará algunos ejemplos para distinguir entre el mecanicismo y el teleologismo pues, ante todo, busca refutar las explicaciones mecanicistas que presocráticos como Anaxágoras hicieron de la realidad. Su intención es explicar las cosas desde la teleología de las mismas. De esta manera, la explicación de la realidad descansará, no en elementos materiales, sino metafísicos.

Más adelante[135] menciona que no es lo mismo la causa que aquello que hace posible que se dé la causa. Con esto está enfrentándose a Anaxágoras, quien primero dice que la mente (νοῦς) es la causa de todas las cosas pero después explica que la razón por la que yo esté sentado es que tengo mis tendones y huesos y demás partes físicas. A Platón le molesta esta explicación porque sencillamente es la explicación materialista del por qué, pero no la teleológica, que para él es la Causa.[136] La crítica está dirigida a la confusión por parte del presocrático entre causa y condiciones.

Los principios que formula Sócrates sobre el tema de las causas pueden resumirse en tres:[137]

1. Los opuestos no pueden ser causas de lo mismo (97a-b).
2. Lo mismo no puede ser causa de lo opuesto (101a).
3. Algo no puede ser causa de lo que es opuesto a sí mismo (101a).

Estos principios propuestos pueden ser refutados. Basta con pensar en el calor y el frío como causas del endurecimiento para desmontar el primer principio. También se me ocurre el calor como causa de lo que se agranda o se achica (una llanta en fricción y un vaso de unicel junto a una estufa) como prueba contra el segundo principio y una vez más al calor para refutar el tercer principio: como causa puede endurecer y ablandar (la arcilla y la cera).

El profesor Kelsey[138] sugiere una revisión más atenta a estos tres principios. Por un lado, es necesario comprender la distinción que en este punto pretende Sócrates sobre la causa. De esta manera se puede dividir entre lo que Kelsey

---

[134] 96b-c.
[135] 99b.
[136] Este desarrollo causal de la investigación platónica necesariamente es el precursor de la teoría aristotélica de las cuatro causas (SEDLEY, David. «Psychological Causality in the *Phaedo*», sin publicar).
[137] A partir de este momento comentaré el artículo de Sean KELSEY: 2004, «Causation in the *Phaedo*» en *Pacific Philosophical Quarterly*, 85, pp. 21-43.
[138] KELSEY, (2004), pág. 26.

denomina «causa real» (αἰτία) y «causas auxiliares» (συναιτίας). Para ello incorpora a su análisis dos pasajes: uno de *Político* y otro de *Timeo*, donde parece quedar más clara la distinción entre uno y otro tipo de causa.

En *Político* (281e) el Extranjero menciona lo siguiente a propósito del arte de tejer: «Todas cuantas no fabrican el producto mismo, pero procuran, en cambio, a las que fabrican los instrumentos sin cuya concurrencia jamás podría ser realizada la misión asignada a cada una de las artes, esas son causas cooperadoras (συναιτίους), mientras las que hacen el producto mismo, son las causas en sí (αἰτίας)».[139]

En *Timeo* (46d-e), a propósito de la creación del mundo, se dice: «(…) el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia –pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles– y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas (αἰτίας πρώτας) de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros».[140]

Por lo que Sócrates buscará en *Fedón* es la αἰτία de las cosas y no la συναιτία. De allí que la hipótesis de la que partirá es que «existen las Formas y éstas son las αἰτία de las cosas». Y entonces los tres principios enunciados anteriormente tienen más sentido. Pues se busca determinado tipo de causa.

Kelsey propone una reestructura de los tres principios para que puedan sostenerse como principios de causalidad.[141]

1. Las causas, cuyo objetivo es provocar efectos opuestos no pueden tener por objetivo provocar el mismo efecto.
2. El objetivo de una causa A, cuyo objetivo es hacer algo F, no puede hacer algo «no-F».

[139] Μετὰ τοῦτο δὴ τὰς μὲν περί τε ἀτράκτους καὶ κερκίδας καὶ ὁπόσα ἄλλα ὄργανα τῆς περὶ τὰ ἀμφιέσματα γενέσεως κοινωνεῖ, πάσας συναιτίους εἴπωμεν, τὰς δὲ αὐτὰ θεραπευούσας καὶ δημιουργούσας αἰτίας; La traducción es de Antonio González Laso (1994. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales). A pie de página González Laso también sugiere concausas como causas cooperadoras y causas primarias a las causas en sí.

[140] τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν –τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν– τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν.·La traducción es de Mercedes López Salvá (1997. Madrid: Gredos)

[141] Cf. KELSEY, (2004), págs. 29-30.

El primer principio parece una obviedad. Sin embargo, lo que se está tratando de decir es que no pueden ser causas reales del mismo efecto. Si volvemos a analizar lo refutado en el principio uno páginas arriba nos daremos cuenta de esto, es decir: es cierto que tanto el calor y el frío pueden ser causas del endurecimiento, pero no lo son de lo mismo. Es decir, el calor es causa del endurecimiento de la arcilla, por ejemplo, pero no puede serlo también del endurecimiento de la cera.

Considero que la exposición del segundo principio es una antesala de lo que posteriormente Aristóteles enunciará como el Principio de No Contradicción (PNC), pues implica que una misma cosa no puede ser y no ser simultáneamente. Finalmente, el tercer principio es sólo un caso especial del segundo.

Así, cuando Anaxágoras explica que la αἰτία por la cual se conforma el universo es el aire, el éter y el agua Sócrates queda sumamente decepcionado, pues lo que el presocrático estaría haciendo es una justificación a partir de la συναιτία y no de la αἰτία. Cuando lo que se está buscando es una αἰτία acorde con lo que Anaxágoras había prometido: el νοῦς. Precisamente lo que es la αἰτία y no la συναιτία. «(…) me sentí muy contento con esa causa [νοῦς] y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor».[142] Esta cita amarra perfectamente la anterior de *Timeo*. De hecho, como sugiere David Gallop,[143] la ausencia de la auténtica explicación sobre la conformación del universo motivará la creación de *Timeo*, donde la explicación teleológica (αἰτία) supera a la mecanicista (συναιτία) propuesta por el presocrático. Es la inteligencia, como pretendía Anaxágoras, la αἰτία de la creación. Precisamente por ordenar y dar razón de lo que se hizo, la inteligencia puede hallar las causas de las cosas. No sólo por esta cualidad, sino porque así fue predispuesto.[144]

Es por esto que Sócrates sugiere utilizar un nuevo método. Éste será el δεύτερος πλοῦς y consiste en estudiar los conceptos para examinar en ellos la verdad

---

142 97c.

143 GALLOP, (1999), n. ad loc.

144 Sobre toda esta discusión de las causas vale la pena revisar el artículo de David SEDLEY: 1998. «Platonic Causes» en *Phronesis*, 43(2), págs. 114-132. Particularmente la página 125 donde también comenta el tema de las causas materialistas como insuficientes frente a las llamas teleológicas, que aquí he designado como συναιτία, las primeras, y αἰτία las segundas. Asimismo, en la página 117 es interesante la precisión que hace allí el profesor de Christ's College: «Plato sees the basic causal relationship as a matter of *logic*». Esta afirmación se desprende de los principios que formula Platón en donde establece que algo F no puede provocar jamás algo no-F, y que lo no-F de algo F no puede provenir de la F-nidad de lo F.

real desde una nueva perspectiva, i.e., exigirse más al pasar de un análisis meramente físico a uno metafísico, es decir, llegar a dos temas fundamentales en la filosofía platónica: las Formas y los primeros principios.[145] Menciona más adelante[146] que las cosas son bellas por su belleza, por lo bello en sí, no porque tengan esta u otra cualidad. Además de estar buscando la explicación teleológica, la αἰτία, con este nuevo método, inicia el desarrollo de su Teoría de las Formas, pues en ella encuentra la razón teleológica de la realidad. Finalmente[147] explica que hay que someter los argumentos a la crítica para determinar su validez. Una vez que se puede dar razón de ello es que se ha encontrado la verdad. Así es como debe proceder el filósofo. Es la dialéctica de Platón. Ésta consiste precisamente en poner los argumentos a prueba para determinar su validez hasta poder dar razón de lo que se dice.[148]

Insisto, esto se entiende muy bien a partir de la cita de *Timeo* previamente expuesta. Es por medio de la inteligencia que daremos con las causas reales de las cosas, porque las cosas fueron causadas inteligentemente.

γ. Argumento Final sobre la inmortalidad del alma (AF)[149]

La segunda prueba de la inmortalidad del alma que arroja el diálogo es la conocida «Exclusión de los contrarios». En principio, Platón piensa que esta prueba es

[145] 99d.

[146] 100c.

[147] 101d-e.

[148] Ejemplos del empleo de la dialéctica como un dar razón de las cosas es posible encontrarlo en *Filebo, Sofista* y *Parménides*. En *Cratilo* (390c-d) Platón define al dialéctico como aquel que «sabe preguntar y contestar» (versión de Ute Schmidt). Posteriormente en *República* (VII 534b) Sócrates le pregunta a Glaucón lo siguiente: «¿Das tú el nombre de dialéctico al que aprehende la noción de la esencia (οὐσία) a cada cosa? Y del que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos inteligencia de una cosa cuanto más incapaz de dar razón (λόγον αὐτῷ) de ella a sí mismo y a los demás? (…) Quien no pueda definir con la razón la idea de bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en un combate, por todas las objeciones, poniendo todo su celo en fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, y superando todos los obstáculos mediante una lógica infalible (…).» (versión de Antonio Gómez Robledo.) Para profundizar en el tema de la dialéctica platónica sugiero el artículo de la profesora María Teresa PADILLA [(2007). «Zenón de Elea y compañía. Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística» en *Tópicos*, 33, págs. 119-140.] donde desarrolla un análisis de la importancia de esta disciplina para Platón frente a los sofistas y refutadores sin intenciones de encontrar la verdad.

[149] 102a-107b.

definitiva y conclusiva. Dorothea Frede[150] concuerda con que la demostración es definitiva, aunque también han surgido algunas dudas sobre la coherencia lógica del argumento.

En este momento, Sócrates comienza por contradecir lo expuesto en AC[151] al argüir que lo contrario en sí no puede nacer de lo contrario en sí, y que por lo tanto, no puede haber generación de contrarios, pues lo contrario jamás será contrario a sí mismo.[152] A continuación elabora un breve argumento para ejemplificar lo dicho:[153]

1. Es determinante la idea de impar.
2. La idea de impar es contraria a la idea de par.
3. El tres es un número impar.
4. De (1, 2 y 3) se sigue que el tres jamás admitirá la idea de lo par.

La justificación del argumento anterior es que no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta.[154] Lo que será relevante para el desarrollo del argumento que se dará a continuación es determinar qué tipo de contrarios son a los que nos estamos refiriendo. Así como el número tres no puede aceptar la idea de lo par porque en sí mismo es impar, también hay otras cosas que son capaces de admitir términos contrarios al mismo tiempo sin sufrir una alteración ontológica. Tal sería el caso de lo alto y lo chaparro, pues una persona puede ser alta y chaparra al mismo tiempo dependiendo sólo de con qué o quién se le esté comparando.

De lo expuesto se desprenden dos principios:

P.1 El contrario mismo no se convertirá nunca en su contrario, sea el que existe en nosotros o en la naturaleza (102a-103c).

P.2 No sólo los contrarios rehúsan admitirse entre sí. También las cosas contrarias, que sin ser contrarias entre sí, se rehúsan a admitir en ellas lo Contrario en sí (103e-104b).

[150] FREDE, Dorothea. (1978). «The Final Proof of the Inmortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a» en *Phronesis* 23, págs. 27-41.
[151] 70e-72a.
[152] 103b-c.
[153] 104d-e.
[154] 105a.

Pero en el argumento que nos presentará Platón en boca de Sócrates no puede ser tan ambiguo el concepto de contrario ni los contrarios que se utilicen, por lo que veremos a continuación.

¿Qué hace que un cuerpo se enferme?, se pregunta Platón,[155] y se contesta que no es la enfermedad sino la fiebre. Una vez más, está buscando la αἰτία de las cosas. Ahora procede a buscar cuál es la αἰτία de un cuerpo con vida y continúa: «¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?» Y se contesta que el alma.[156] La lógica que utiliza aquí es que existen cuerpos inanimados y otros que son animados. Los primeros no se mueven porque están carentes de algo que los mueva y vivifique, mientras que los animados poseen algo que les permite tener vida y movimiento, y este algo será el alma.

El AF se enfrenta a una objeción: si bien es cierto que el AC muestra que el alma puede sobrevivir a varios cuerpos, no muestra que ésta sobreviva para siempre. A continuación desarrollo el argumento donde Platón busca mostrar que el alma es inmortal: [157]

1. La muerte es contraria a la vida.
2. El alma conlleva la vida, es causa de ella (como αἰτία).
3. Si el alma aceptara lo contrario a la vida, i.e., la muerte, ya no podría ser causa de vida porque admitiría un contrario.
4. De (1, 2, y 3) se sigue que el alma no admite la muerte.
5. A lo que no acepta la idea de la muerte se le llama inmortal.
6. Por lo tanto, de (4 y 5) se sigue que el alma es inmortal e indestructible, eterna (ἀίδιον).

Platón piensa que si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. No puede perecer la causa de la vida y puesto que el alma lo es, no puede morir. Por ello sugiere Sócrates en el diálogo que se lleve a cabo una completa investigación sobre la causa de la generación y la corrupción. ¿Por qué investigar la causa de la generación y la corrupción previo a abordar el AF? Es necesario reforzar lo que la αἰτία es para en primer lugar comprender lo que se expone sobre los contrarios y posteriormente en torno a cómo el alma puede ser la αἰτία de la vida. Es relevante para no confundir la αἰτία

[155] 105c.
[156] 105d.
[157] 105d-106b. Sobre la inmortalidad del alma también es bueno consultar *Fedro* donde hace un desarrollo distinto de la inmortalidad (245c-e). Otro se da en *República* V. Sin embargo, como tal tema no es el propio de esta tesis no resulta pertinente desarrollarlos.

de la συναιτία. Aquí es donde la hipótesis de las Formas como αἰτία cobra mayor fuerza.

La idea principal del AF es argumentar que las almas están esencialmente vivas, lo que naturalmente las opone a la muerte. Si es posible amarrar bien esta idea, el resto del AF puede sostenerse.[158] La argumentación sobre los contrarios pretende justo esto. El P1 trata de validar la premisa 3 en el AF. En cambio, el P2 está detrás de la premisa 5. Pero el punto álgido en la argumentación anterior no es tanto llegar a concluir la inmortalidad del alma, cuanto su indestructibilidad, es decir, que es eterna.

Kelsey,[159] no obstante, considera que la falacia del AF radica en haber brincado de inmortal a eterna. ¿Qué elementos le permiten a Platón concluir que lo inmortal es eterno? Inmortal sencillamente nos sugiere que no muere, pero no que siempre exista, que es la traducción de ἀίδιον. Ahora el problema del alma se tornó en un problema de temporalidad. Todo indica que efectivamente, de acuerdo con el AF, el alma es inmortal (ἀθάνατον). Sin embargo, nada nos previene para la eternidad de la misma.

Considero que en Platón ἀθάνατον ἀίδιον es una obviedad porque ya mostró que efectivamente la ψυχή es la αἰτία de que un cuerpo esté vivo en 2. Por lo que si es cierto que la ψυχή es la αἰτία de la vida de un cuerpo, y que de acuerdo con el P1, algo no puede aceptar lo contrario, entonces 3 es lógicamente correcta. De lo que se sigue que si la ψυχή es la αἰτία, entonces tiene que ser inmortal y eterna, pues lo que no muere es ἀίδιον. En realidad es una prueba de la eternidad del alma por medio de su inmortalidad, es decir, una prueba por el efecto.

Otra objeción que puedo hallar en el AF es que la vida sea lo opuesto a la muerte y viceversa, es decir, aceptar 1. Aunque todo indica que así es, no es algo que pueda afirmarse tajantemente. Alguien podría decir que la muerte solamente es un proceso de la vida y que no necesariamente se opone a ella. Incluso decir que no porque el alma muera la vida se extingue. Es una objeción débil, pero a tomar en cuenta.

De esta manera, Platón asume que muerte y vida son procesos contrarios entre sí mismos. Igualmente, da por sentado que nada puede ser originado por su contrario por lo que concluye que el alma no puede morir pues está viva. Lo que me pregunto es por qué el cuerpo sí acepta la muerte cuando previamente está vivo. Si bien Platón explica que cuerpo y alma son opuestos entre sí, no se ve cómo el cuerpo puede estar vivo y luego muerto sin ninguna implicación ontológica.

---

[158] Esta misma idea la sostiene KELSEY en su artículo (cf. 2004, págs. 30-35).

[159] Cf. KELSEY, (2004), pág. 36 y pie de página 23.

Esto puede deberse, precisamente, a que para Platón el cuerpo no es ontológicamente un ser. Por lo que el cuerpo no es, para Platón, causa de la vida, mientras que el alma sí lo es (esto refuerza mi tesis del dualismo aparente de Platón contra el dualismo sustancial que suele atribuírsele expuesto líneas arriba). Pero esto sugerirá una nueva interrogante. ¿Cómo pueden unirse y convivir dos elementos que se oponen? ¿Dónde está el punto de unión? Parecería que o el cuerpo tiene algo de espiritual y por ende no perecería, o el alma posee algo de material y estaría en las mismas condiciones que el cuerpo en el momento de la muerte.

Por otro lado, el AF se enfrenta a lo siguiente: si bien es cierto que AC muestra que el alma puede sobrevivir a varios cuerpos, no muestra que ésta sobreviva para siempre. Para Platón esta conclusión es necesaria porque si acepta que el alma tuvo un origen, tendría que aceptar, según AC, que tendrá un final. De allí la urgencia de emparentar ἀθάνατον ἀίδιον.

Si bien los argumentos esgrimidos por el ateniense pueden someterse a ciertos cuestionamientos en torno a la veracidad por ellos emitidos, también es pertinente notar que el mismo Platón es consciente de la dificultad de sostener lógicamente las pruebas a favor de la inmortalidad del alma. Basta recordar que él mismo lo resalta y recomienda que «es conveniente y (...) vale la pena correr el riesgo de creerlo así»,[160] pues notó el problema de su argumentación.

La actitud mostrada hacia el final del diálogo es digna de resaltarse. Difícilmente se tiene la honestidad para, una vez realizada una argumentación en busca de demostrar una creencia personal, admitir que el logro ha sido escaso. Pero Platón, como auténtico *filósofo,* amante de la verdad, es honesto cuando percibe que su argumentación no está siendo lo suficientemente fuerte y lo reconoce; aplica su propio método: la dialéctica. Sin que sea el tema de esta tesis, destaca la honestidad como condición que todo aquél que busque la verdad ha de abrazar. Y esto será importante por lo que a continuación se explicará.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, Sócrates es el primero en otorgarle al alma un estatuto de inteligencia y Platón lo retomó para analizar este concepto y ampliarlo. Cito unas palabras de Sócrates de la *Apología de Sócrates*:

> «En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: "No sale de las riquezas la virtud para los

[160] 114d-e.

hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos.»[161]

Es muy probable que estas palabras hayan provenido en verdad de la boca de Sócrates y lo que nos dicen es que hay que cuidar el alma y buscar la riqueza en la virtud y no la virtud en la riqueza. Precisamente propone lo que Platón hace al final de su diálogo: ser virtuoso para de esta manera ser un mejor ser humano. El alma, por lo tanto, posee un carácter moral que antes de Sócrates no tenía –si acaso una muestra en las tragedias de Sófocles al ubicar en el alma las pasiones–. A partir de ello Platón retomará las enseñanzas de su maestro y desarrollará un concepto más acabado de lo que es el alma. Como ya se vio, en *Fedón* expone un alma inmortal y un alma que debe ser atendida en vida —corporal— para su perfeccionamiento y así poder gozar de la vida incorpórea.

B. Δύναμις epistemológica

La urdimbre que lleva a cabo Platón en su argumentación en *Fedón* para demostrar la inmortalidad del alma incluye otros puntos que, aunque forman parte de la pléyade de argumentos del diálogo, son igualmente ricos en interpretación y acceso a la filosofía platónica. Uno de ellos es el Argumento de la Reminiscencia (AR), es decir, aquél que enuncia que «aprender no es otra cosa sino precisamente recordar *con esfuerzo*».[162] Platón utilizó las siguientes palabras griegas: μάθησις ἀνάμνησις. ¿Por qué no utilizó ἐπιστήμη en lugar de μάθησις? Este último vocablo liga mejor con la reminiscencia que el otro. La ἐπιστήμη es un conocimiento

[161] 30a-b. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. La traducción es de Alejandro Vigo.

[162] 72e. (…) ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα. David Gallop traduce este pasaje de la siguiente manera: «(…) our learning is actually nothing but recollection». Considero que la versión inglesa es mucho más acertada que la castellana en este punto. No porque mi traducción sea imprecisa, sino porque en español no tenemos una palabra que traduzca fielmente el griego ἀνάμνησις. En inglés *recollection* se ajusta mejor al griego ἀνάμνησις que el castellano recordar o rememorar. Eggers Lan lo traduce por reminiscencia que, aunque se ajusta más al concepto original, no evidencia lo activo del conocimiento. *Recollection* no sólo significa recordar, sino que además implica un dinamismo. La traducción acertada es: *recordar con esfuerzo*, que es lo que estoy proponiendo. Precisamente es lo que Platón entiende por ἀνάμνησις y cuya relevancia accede al plano epistemológico.

adquirido, cuyo contenido implica un saber científico. Μάθησις, por el contrario, manifiesta un proceso o como se tradujo anteriormente, un aprender.

Si bien uno y otro término griego no se excluyen, tampoco podemos afirmar que son sinónimos. En el uno el conocimiento ya está dado mientras que en el otro se está gestando, está en proceso. Esto cobrará relevancia más adelante. Por ahora basta con dejar esta diferencia subrayada.

Previo a sumergirnos en el argumento que buscará probar la ἀνάμνησις como dato de aprendizaje, Platón necesita desarrollar el argumento a favor de la inmortalidad del alma. Como se puede ver en este mismo capítulo (B.α) el primer paso del fundador de la Academia es argumentar sobre los ciclos.

Las palabras de Cebes anhelan la claridad del tema: «(…) eso (…) requiere de no pequeña persuasión y fe, de lo que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento».[163] Hasta el momento, en el diálogo, Sócrates no ha logrado convencer a Cebes y Simias de que el alma sobrevive al cuerpo y reencarna. Entonces Platón introduce un relato. Las «almas llegan allí [Hades] desde aquí y que de nuevo regresan y nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas?»[164]

La influencia órfica y pitagórica se asoma en la cita.[165] Gallop considera que este relato proviene de algún texto religioso, probablemente de cualquiera de las dos doctrinas señaladas. La teoría expuesta apunta a la reencarnación. Sin embargo, Conrado Eggers Lan prefiere hablar de *palingenesia* que de *metempsicosis*.[166] La sugerencia resulta muy acertada, pues palingenesia es una palabra construida a partir de dos griegas: πάλιν (adverbio que significa hacia atrás, en sentido inverso, de nuevo) y γένεσις (nacimiento, origen). Nacer de nuevo es la traducción propia en este momento. La doctrina que se relató un párrafo arriba narra una reencarnación y eso es lo que precisamente significa palingenesia.

Metempsicosis, en cambio, refiere únicamente a la transmigración de las almas de un cuerpo a otro. Podría parecer lo mismo; sin embargo, la diferencia se asienta en que la palingenesia habla de un nuevo nacimiento, es decir, de un alma que, aunque resulte la misma y guarde sus condiciones propias, en el momento de tomar un cuerpo obtiene una ligera modificación. Queda, entonces, que es la

---

[163] 70b.
[164] 70c.
[165] Empédocles muestra una clara aceptación de las doctrinas órficas y pitagóricas en sus fragmentos (115, 117 y 119). Además del ejemplo expuesto, Platón habla de ellas en *Timeo*, 49a ss. y *República*, X, 614a ss.
[166] Cf. nota a pie de página (38) de la traducción de *Fedón* de Carlos García Gual.

misma y no es la misma. Lo es porque no perdió ninguna de las cualidades que poseía al separarse del cadáver. No lo es porque al somatizarse adquirió algunas propiedades previamente inexistentes o, mejor dicho, nuevas limitaciones.

El punto delicado de esta teoría es que el alma no es algo simple, como necesita Platón que sea.[167] Para sostener el argumento anteriormente desarrollado (AF) el alma no puede ser sujeto de corrupción, como lo es el cuerpo. Pero si como se menciona en el párrafo anterior, el alma es capaz de adquirir y abandonar cualidades corporales, entonces el alma presenta un doble problema. 1) Que el alma es capaz de aumento y disminución, por lo que también puede corromperse. 2) Si el alma obtiene algo del cuerpo, entonces el alma es cuerpo. Esto, junto con la teoría de la palingenesia, arroja la siguiente conclusión. *El alma vuelve a nacer, i.e., reencarna una y otra vez hasta su corrupción.*[168]

De allí la importancia para distinguir entre metempsicosis y palingenesia. La observación de Eggers Lan cobra mayor importancia a la luz de lo expuesto. Si Platón tiene en mente la metempsicosis, su teoría sobre la inmortalidad expuesta en el AF pasa sin complicación. Si, por otro lado, está pensando en la palingenesia el alma, aunque distinta del cuerpo, es mortal. Lo más que se puede señalar en este punto es que el alma no es el cuerpo y tiene una pervivencia mayor, aunque finalmente morirá.

Sin embargo, lo innovador de su teoría descansa no en el hecho de que nuestra alma sobreviva la muerte del cuerpo; tampoco en la idea de que podamos renacer, sino en la preexistencia de la misma. Esto dirigirá su atención hacia una de las plataformas del sistema platónico: el epistemológico.

Como ya fue anotado, aprender, generar conocimiento, μάθησις, es recordar (*recollection*), ἀνάμνησις, con esfuerzo. Cebes introduce el tema de la siguiente manera: «(…) eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por allí parece que el alma es algo inmortal.»[169] Cuando a Cebes se le pide que justifique la tesis de que aprender es recordar, continúa: «Se fundan en un argumento espléndido según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo con lo real.»[170]

---

[167] Líneas adelante desarrollo y explico el Argumento de la Afinidad (AA) donde la necesidad de la simpleza del alma es evidente.

[168] Aunque el artículo de PAKALUK (2003) no tiene en miras atacar este problema, indirectamente lo hace. Vale la pena revisarlo (cf. págs. 89-94).

[169] 73a.

[170] 73a. Es evidente que Platón está pensando en *Menón* cuando hizo a Cebes afirmar ese último enunciado.

Hasta el momento no se ha explicitado nada y las tesis no han sido demostradas. A continuación el argumento que buscará probar que, efectivamente, *aprender es recordar*.

α. Argumento sobre la Reminiscencia: μάθησις ἀνάμνησις (AR)

La tesis epistemológica que Platón propone no es evidente. La mayoría de la gente afirmaría inmediatamente que el conocimiento es algo que se va adquiriendo a lo largo de la vida terrena. Esto resulta mucho más claro que decir, *aprender es recordar*. Por esto mismo, Simias, en el diálogo, pide una explicación que le convenza cómo es que el conocimiento es una ἀνάμνησις.

El argumento se dividirá en varias secciones. De hecho, no es sencillo ni claro de entender. Son una serie de polisilogismos que arman la conclusión final. A continuación su desglose (73c-77a):

a) Lo Igual en sí

A. Siempre que uno recuerda algo es necesario que ese algo se sepa con anterioridad.

B. Al ver, oír o tener alguna otra sensación no sólo se conoce aquello, sino que además se intuye algo más. Por ejemplo, al reconocer una lira, y por ello captar en la imaginación la figura del ser amado al que pertenece la lira: eso es reminiscencia (ἀνάμνησις).[171]

C. La reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos de cosas diferentes, lo que me permite advertir si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquella cosa que se recuerda.

D. De A y C se llega a que existe lo igual en sí mismo, pues puedo reconocer lo no igual a sí mismo. A esta conclusión la llamaré 1.

---

[171] Sobre este tema me remito al excelente artículo de ACKRILL (2001) donde desmenuza analíticamente el argumento presentado entre 73c-74c. En él Platón intenta justificar la Forma de lo Igual-en-sí como una de las Formas que nuestra alma recuerda a partir de los sentidos («Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-74c» en *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, págs. 13-32).

b) Conocer con anterioridad

E. De acuerdo con Platón, este conocimiento, el de lo igual en sí, se obtiene previamente de ver objetos similares.
F. Esas cosas iguales no son lo mismo que lo igual en sí.
G. El conocimiento de lo igual en sí tiene que ser un proceso de reminiscencia.
H. De E y G se sigue que «hayamos visto» lo igual en sí antes de aquel momento, es decir, antes de nacer. A esta conclusión le llamaré 2.

c) Recordar sensiblemente

I. Si hemos pensado algo que surgió del recuerdo es a partir del hecho de ver o tocar o de alguna otra percepción de los sentidos.
J. A partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es igual en sí.
K. De I y J se sigue que antes de que empezáramos a ver, oír y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo.
L. Antes de nacer no veíamos, oíamos ni teníamos los demás sentidos.
M. Antes de nacer nos es necesario haber adquirido el conocimiento de lo igual.
N. De L y M se sigue que tal conocimiento lo obtuvimos antes de nacer.
O. Por lo tanto, las almas existen antes del nacimiento y antes de existir, en forma humana, tenían entendimiento (φρόνησιν).

β. Engarzamiento entre ψυχή y εἴδη

Para Platón parece claro que el alma y las Formas están relacionadas. La existencia de la primera supone, de alguna manera, la de las segundas, aunque este patrón no necesariamente surge a la inversa. Las Formas como realidades supremas eidéticas no necesitan del alma para sostenerse. Simplemente son. La ψυχή, por otro lado, requiere de los εἴδη para cobrar sentido. Aunque la relación entre ambas realidades es estrecha, no hay codependencia. Ni siquiera, dependencia de la una hacia la

otra. Lo que sí puede afirmarse es que la ψυχή, dentro del contexto del diálogo, tiene como propósito el conocimiento.

Aprender es recordar, se repite en varias ocasiones durante el transcurso de *Fedón*. La epistemología de la reminiscencia es contundente sobre las funciones del alma. Por un lado, ella es el sujeto del conocimiento, i.e., ella es la encargada de buscarlo y adquirirlo. Incluso pareciera que resulta incapaz de discriminar conocimiento, pues ha de aprehender todas las Formas que se le presenten; su misión es la Verdad. Por otro lado, ansía liberarse del cuerpo que le impide ver esas Formas, para lo que además asume las funciones rectoras en el individuo. Puede no hacerlo, como notamos a diario que así sucede; sin embargo, desdeñar esta función conduce al impedimento de la primera.

En este momento centro mi atención en el alma descarnada, aquella capaz de conocer los εἴδη. ¿Cómo sucede esto? ¿Cuál es la aproximación real entre la ψυχή y los εἴδη? Para entender esto es importante retomar uno de los argumentos que se desarrollaron previamente: el de lo Igual en sí. El alma tuvo que haber conocido algo previo a entrar en comunidad con el cuerpo,[172] pues hay conocimientos que no pueden conocerse en la realidad sensible. Por ejemplo, el de lo Igual.

Al recordar siempre lo hacemos de lo semejante, ya sea porque es idéntico a sí mismo o porque aquello nos recuerda algo relacionado con tal objeto. Lo Igual queda presente en el recuerdo, permitiéndome al mismo tiempo corroborar que tal cosa es «igual» a la que recuerdo o diferente. Sería imposible saberlo si el concepto de lo Igual en sí no formara parte de nuestro conocimiento. Lo particular es que dicho conocimiento no lo adquirimos en la realidad que actualmente habitamos; es decir, la igualdad (τό ἴσον) no la puedo ver ni tocar. Puedo ver dos árboles y saber si son iguales o no; puedo ver un rostro y reconocerlo o no gracias a mi capacidad para conocer lo Igual. ¿Y qué es lo Igual? Una realidad que existe por sí misma, inmutable, eterna y universal.

Todo lo adquirido por los sentidos es imperfecto. Al mismo tiempo, somos capaces de distinguir entre lo igual y lo desigual sin importar el objeto observado, pues dicho objeto sólo es una copia individual –como es todo lo que conocemos actualmente– y no universal. ¿De dónde puedo captar su igualdad? De lo Igual en sí. Esta realidad inmutable y universal es parte del mundo de las Formas, aquel lugar que el alma *conoció* previo a entrar en comunidad con el cuerpo. Y aquí utilizó el verbo conocer intencionalmente en sustitución de aprender, pues de acuerdo con la teoría platónica sobre la ἀνάμνησις en el mundo de las Formas la

[172] La palabra griega que utiliza Platón en *Fedón* para referirse a la unión entre el cuerpo y el alma es κοινωνία que se traduce como «entrar en comunidad con», por lo que siempre utilizaré esta expresión en lugar de «encarnación» que tiene otros tintes que no aparecen en el diálogo.

ψυχή adquiere sin esfuerzo el conocimiento. No así cuando la ψυχή está en comunidad con el cuerpo.

Es importante recalcar que el recuerdo de la Forma de lo Igual en sí se da a través de los sentidos. Es la αἴσθησις la que permite al alma traer de vuelta ese conocimiento. Como más adelante en esta tesis se observará el papel de la αἴσθησις en la teoría del conocimiento platónica es fundamental.

a) Teoría de las Formas (TF)

No tendría ningún sentido hablar de conocimiento si somos incapaces de él. La sentencia de Gorgias resulta una *reductio ad absurdum*: a) Nada existe, b) Aun si algo existiera, sería incomprensible para el hombre, c) Pero si fuera posible conocer ese algo, no lo podríamos comunicar. Sobre estas ideas del sofista se ha escrito mucho.[173] Lo retomo sólo por la utilidad que para la epistemología de Platón resulta.

Gorgias quería mostrar lo absurdo de la lógica eleata propuesta por Parménides: «es» o «no es». Ante una lógica binaria resulta igualmente fácil probar el «ser» como el «no ser», con lo cual no se avanza nada. Al identificar el eleata el «pensar» con el «ser» imposibilitó cualquier dinamismo, incluido el conocimiento. «Permanece aún una sola versión de una vía: que *es*. En ella hay muchos signos de que, por ser ingénito, es también imperecedero, entero, monogénito, *inmóvil* y perfecto.»[174]

Para Parménides el movimiento es una ilusión, a diferencia de lo que es para Heráclito, un hecho irrefutable. El filósofo de Éfeso escribió uno de los pasajes más conocidos en la historia del pensamiento: «No es posible ingresar dos veces en el mismo río (…), ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado».[175] Baste con citar al mismo Platón: «Heráclito dice en algún lugar que "todo se desplaza y nada permanece"; y comparando lo que existe con el fluir de un río, dice que "no se podría entrar dos veces en el mismo río"».[176]

Por un lado aparece el filósofo de Éfeso aduciendo que *todo está en movimiento* –aunque no se debe perder de vista la inclusión del λόγος como unidad en su filosofía– y que nada permanece. Por otro, Parménides afirma que *el ser es y el no ser no es*, imposibilitando cualquier clase de movimiento; insisto, incluido el de

---

[173] Hay quienes piensan que esta afirmación era una broma, así como los que creen que es un auténtico aporte a la filosofía. Considero que es una parodia con tintes pedagógicos.
[174] D.K. B. 8, 1-4.
[175] D.K. B. 91.
[176] *Cratilo*, 402a (versión de Ute Schmidt).

conocer.[177] La aporía no sería sencilla de solucionar: ¿cómo puedo obtener conocimiento en un mundo que en todo momento permanece en movimiento? Platón intenta una solución al hallar su propia ἀρχή: los εἴδη.

Realmente es posible afirmar que fue en *Fedón* el primer lugar donde Platón presenta la Teoría de las Formas.[178] En diálogos anteriores hacía notar la necesidad de algo inmutable que permeara a todas las demás cosas. Tal es el caso de la Virtud en *Menón*, de las definiciones en *Cratilo*, de la Belleza en *Hippias Mayor*, la Amistad en *Lisis*, el Amor en *Banquete* y la Justicia en el primer libro de la *República*. En todos ellos el filósofo ateniense busca conocer qué es aquello de lo que participan todas las cosas, por ejemplo, bellas. ¿Por qué es posible afirmar que la justicia es una virtud? Platón, de la mano de Sócrates, se percata del problema epistemológico en el que Heráclito y Parménides dejaron a la sociedad griega. No es casual el surgimiento de los sofistas con la fuerza retórica y el relativismo ético y gnoseológico que predominó hacia el siglo V a.C. Ante el «fuego-logos» que todo lo transforma y el «ser» inmutable parecía no haber salida para el conocimiento en general.

Conocer implica un dinamismo que Parménides no estaba dispuesto a tolerar, así como Heráclito nunca hubiera contradicho que todo se mueve. Surgen así dos facetas de la realidad que debían lograr la manera de unirse: el movimiento con lo estático. La Forma platónica es la respuesta al problema que dejaron abierto estos dos presocráticos. Los εἴδη son universales, inmutables y eternos. En palabras parmenídeas: son el Ser.[179] A su vez, comparten su ser inmutable, universal y eterno con la realidad cambiante y en constante flujo: el mundo sensible. De esta manera los εἴδη resultan el punto de unión entre ese mundo sensible donde todo está en movimiento y el mundo del ser, que para Platón se denominará mundo inteligible. El conocimiento vuelve a ser posibilitado. Mejor dicho, la mente adquiere nuevamente su capacidad epistémica al convertir a las Formas en el objeto del conocimiento.

Con esto Platón rescata del relativismo a la verdad y la ubica nuevamente al alcance de todos. El flanco que durante el diálogo se está atacando es el

---

[177] GUTHRIE sugiere que la diferencia de edad entre Heráclito y Parménides es de 25 años, siendo el eleata más joven (cf. 1993 y 1999). Para GILSON (1951) Platón es indiscutiblemente el heredero de la teoría del Ser parmenídea, estrictamente, aquel punto donde el eleata opone el ser a la existencia (cf. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, págs. 22-26).

[178] 103e.

[179] GILSON (1951) señala que lo que Parménides realmente quería significar era «lo que es» y no «ser» como se traduce coloquialmente. «Ese "lo que es" en que piensa Parménides es (…) la más concreta de las realidades» (pág. 24). Aunque considero correcta esta aclaración continuaré utilizando la terminología tradicional.

epistemológico. No obstante, el metafísico también está presente.[180] La realidad vuelve a poseer un sustento –me refiero epistemológico– que posibilita el acceso a la esencia. Porque ante todo eso son los εἴδη, esencias. La realidad sensible puede moverse todo lo que sea necesario para la vida en este mundo y aun así podremos seguir conociendo verdades universales, inmutables y eternas. Las Formas son ese sustento.

Retomo el ejemplo de lo Igual. Digamos que un objeto *x* posee ciertas cosas iguales con otro objeto *z*. Tanto el objeto *x* como el *z* son realidades sensibles. Lo Igual (I) que noto entre ambos objetos no está en los objetos y, sin embargo, soy capaz de detectar I en ellos. I, por su parte, es una realidad no sensible, es decir, es inmutable, eterna y universal. Por eso I puede estar en *x* y *z*, mientras que *x* no puede estar en *z* así como tampoco *z* puede estar en *x*. Se concluye que I es una realidad que aunque afecta al mundo sensible, no es en sí misma sensible. Es una Forma. ¿Pero cuál es la naturaleza de las Formas, de los εἴδη?

La Forma es la esencia y principio de aquello que busco conocer. Esto, sin embargo, debe poseer las cualidades antes descritas: eternas, inmutables y universales. Aquí es donde surge la complicación. Supongamos que quiero conocer *z*. Lo primero que notaré es que *z* forma parte de esta realidad mutable en donde el conocimiento por sí mismo es imposible. ¿Cómo conocer la realidad sensible, constantemente en cambio, cuando el conocimiento reclama lo universal e inmutable? ¿Es posible conocer la realidad sensible? No desde la misma realidad. Como lo mencioné líneas arriba, es necesario un sustento. Si quiero conocer *z* no lo podré hacer a partir de *z* sino por Z, quien suscribirá el resto de las *z* que existan así como suscribió las existentes. La *z* muere; la Z no. Es imperecedera gracias a que no pertenece a esta realidad, sino que habita una donde todo es eterno, inmutable y universal. Es el mundo inteligible, allí donde los εἴδη contienen la οὐσία de todo lo demás. De esta manera la *z* siempre estará respaldada por la Z posibilitando el conocimiento. Los εἴδη se convierten en αἰτία del conocer.[181]

---

[180] WHITE (1976) sugiere tres consideraciones para la existencia de las Formas: a) la epistemológica, b) la semántica y c) la metafísica. Para a) la suposición de que las Formas existen posibilita el conocimiento; en b) señala la relación entre significado y significante que la Forma otorga a cualquier palabra, y finalmente en c) se busca entender cómo son las cosas, llegar al principio último de todo (*Plato on Knowledge and Reality*, págs. 7-8).

A su vez, en *La ética de Platón*, Terence IRWIN (2000) desarrolla la capacidad metafísica de la consideración semántica dentro de la Teoría de las Formas (cf. págs. 249-262).

[181] Acerca de esta idea hay bastante material escrito. Jean BRUN (1992) cita unas palabras de Jenócrates oportunas en este contexto: «La idea es la causa que sirve de modelo (αἰτία παραδειγματικός) a los objetos cuya constitución la naturaleza está inscripta desde la eternidad.» (*Platón y la Academia*. Barcelona: Paidós, pág. 75.)

Acompañando a los εἴδη está el alma, quien es capaz de conocimiento previo a entrar en comunidad con el cuerpo. Gracias a esto puede recordar cosas como la igualdad, inexistente en el mundo físico. Según el AC el alma preexiste al cuerpo. No queda del todo claro si también sobrevive al cuerpo cuando éste es cadáver, pero la existencia previa está allí. Y, ¿dónde existe antes de encarnarse? Al igual que las εἴδη en el mundo inteligible. Por eso la deducción de que la ψυχή conoció a las Formas previo a entrar en comunidad con el cuerpo.

Existe, además, otra razón para afirmar que la ψυχή pudo en efecto conocer a los εἴδη previo a ocupar un cuerpo mortal. Basta recordar el problema que surgió en el AF, donde Platón pretende asociar lo ἀθάνατον con lo ἀίδιον. La necesidad de que la ψυχή sea ἀίδιον es porque los εἴδη también lo son. Y como quedó mencionado, en él así debe ser, pues algo que no muere tiene, entonces, que *ser* siempre. De allí que el ser que *es* siempre pueda acceder al conocimiento de lo que *es* siempre y sólo los εἴδη pueden *ser* siempre. Recordemos que z perece, mas no así Z. De esta manera Platón se cuida de la incorruptibilidad tanto de los εἴδη como de la ψυχή. Y termina por justificar, además, el argumento de lo Igual en sí. Sólo

---

Por su parte, Juan NUÑO (2007) sugiere que «las Ideas no explican nada si por explicar se entiende, por lo menos, presentar relaciones de causalidad entre dos o más fenómenos; con las Ideas se describe un mundo superior al que se le supone ser respaldado o modelo de éste.» Un poco más adelante continúa: «Que las Ideas sean *epónimas* de las cosas (o éstas *homónimas* de aquéllas) significa que *no* son las cosas ordinarias y que, por lo tanto, se hallan situadas aparte de éstas. Parece coincidir esto con el postulado radical de una existencia propia y aparte para las Ideas, pero la verdad es que, durante esta fase de presentación de la teoría, abundan las expresiones *inmanentistas*, por lo que hay ocasión de leer a menudo que las Ideas están de alguna manera *en* las cosas.» (*El pensamiento de Platón*. México: FCE, págs. 112-113.) Nuño considera esta primera etapa de Platón, sobre la Teoría de las Formas, como una fase acrítica o instrumental, pues por ejemplo, en el diálogo que ocupa el desarrollo de esta tesis se limita a mencionar los εἴδη sin plantearse el problema de cómo operan y funcionan estas realidades.

A lo mucho surge una insinuación de la relación que los εἴδη tienen con las cosas dependientes de ellas. Para mostrar esto cito unas líneas de *Fedón*: «En la medida que me acuerdo, después de que se convino esto con él y que se quedó en que cada una de las Ideas (εἰδῶν) existe y que todo lo demás, al participar (μεταλαμβάνοντα) de aquellas, recibe su propio nombre». (102 b) Sólo hasta este momento, hacia el final del diálogo, aparece por primera vez el término εἴδη referido a las *cosas-en-sí*, como esencia de la realidad sensible.

Particularmente encuentro la posición de RHODE (1948) un tanto combativa. La concepción que él tiene de la inmortalidad del alma y, por lo tanto, de la Teoría de las Formas, forma parte de un canon que encuentro cada vez más en desuso. Su lectura de esta parte de la filosofía platónica es sesgada y poco profunda al considerar que las Formas y la realidad sensible no forman parte de la misma realidad. En el cuerpo de esta tesis ya expuse lo que pienso sobre esta falsa concepción de la realidad en Platón (cf. págs. 328-333).

aquello que comparte las mismas características formales puede entrar en contacto y absorber su οὐσία.

El AF tiene como finalidad, a mi entender, más que la demostración de la inmortalidad del alma, la justificación de que la ψυχή es ἀίδιον, como también lo son los εἴδη. Si se acepta esto resulta más fácil entender y aceptar por qué *aprender es recordar con esfuerzo.* Sin embargo, revisemos el siguiente argumento.

b) Afinidad del alma con las Formas: el «Argumento de la Afinidad» (AA)

La preexistencia del alma cohabitando con las Formas no garantiza que, efectivamente, el conocimiento de las segundas por parte de la primera se logre. Nada sugiere contundentemente que esto deba ser así. Cebes se percata de la necesidad de aclarar este punto.

> —Es necesario, pues, que nos preguntemos lo siguiente: ¿a qué corresponde experimentar este disiparse? ¿Con respecto a qué clase de cosas se puede temer que les pase eso, y con respecto a cuál no? Después de eso, habrá que examinar a cuál de ellas pertenece el alma; y según eso, habremos de temer o confiar en lo que concierne a nuestras almas.
> —Es lo correcto.
> —Pues bien, ¿no es a lo que ha sido compuesto y a lo que por naturaleza es compuesto que le corresponde dividirse en la medida que está compuesto? Si una cosa, en cambio, resulta ser no compuesta, en caso de existir algo a lo que no le suceda eso, ¿no corresponde que sea a ella?
> —Así me parece a mí que pasa —dijo Cebes.
> —Ahora bien, lo más probable es que sean las cosas que se comportan siempre idénticamente y, del mismo modo, las que son no compuestas; y que las compuestas sean las que se comportan siempre de manera cambiante y jamás idénticamente.
> —Tal me parece.
> —Vayamos entonces a las cosas sobre las que versaba el argumento anterior.[182] La realidad misma, de cuyo ser damos razón[183] tanto al interrogar como al responder, ¿se conforma

[182] Se refiere al que conjunta el argumento de los «contrarios» con el de la «reminiscencia».
[183] Recuérdese lo dicho anteriormente sobre la capacidad del filósofo como dialéctico, i.e., aquel que puede dar razón de su conocimiento. Este pasaje también puede leerse como preámbulo de lo que

> siempre idénticamente y del mismo modo, o de manera cambiante? Lo Igual-en-sí, lo Bello-en-sí, lo que cada cosa es, [o sea] lo real, ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? ¿O siempre cada una de esas realidades, al ser en sí misma única en su aspecto se comporta del mismo modo e idénticamente, y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?
> —Es forzoso, Sócrates —dijo Cebes—, que se comporten del mismo modo e idénticamente.
> —¿Y qué pasa con la multitud de cosas bellas, tales como hombres, caballos, vestidos u otras cosas bellas cualesquiera, o con las cosas iguales, o con todas las cosas que tienen el mismo nombre que aquellas [cosas-en-sí]? ¿Se comportan acaso idénticamente o, muy al contrario de aquellas [cosas-en-sí], prácticamente nunca [se comportan] idénticamente ni en sí mismas ni en sus relaciones recíprocas?
> —Así es —dijo Cebes—; jamás se comportan del mismo modo.[184]

Lo que busca clarificar Sócrates en lo citado es que existen realidades simples y otras compuestas. El cuerpo pertenece, junto con el resto de los objetos sensibles, al mundo de los fenómenos, donde todo está compuesto y, por lo tanto, sujeto a corrupción. Por corrupción se entiende cualquier alteración que deba sufrir el objeto dado; en este caso, el cuerpo. Para que la teoría de la Reminiscencia tenga sentido será necesario señalar en qué sentido el alma se identifica con las Formas, es decir, las *cosas-en-sí* que se mencionan en el diálogo. La naturaleza de estas οὐσίας no es compatible con lo compuesto.

Lo Igual-en-sí y lo Bello-en-sí son realidades de otra índole. Éstas, como el resto de los εἴδη, son simples, existen por sí mismas, son uniformes y completamente inmutables. Además, ninguno de los sentidos es capaz de captarlas. Si bien, como en el siguiente capítulo se verá, son éstos los que gatillan el proceso de la ἀνάμνησις. Los εἴδη son aprehendidas por el alma previo a entrar en comunidad con el cuerpo. Por eso era necesario que durante la primera mitad del diálogo Platón buscara racionalmente una explicación, no sólo a la existencia del alma, sino a su naturaleza inmortal. Sin ella, todo el aparato epistemológico que está construyendo se caería. De hecho, hasta el momento, está bastante

posteriormente afirmará en el libro VII de la *República* (534b): Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας. (¿Das tú el nombre de dialéctico al que aprehende la noción de la esencia de cada cosa?)

[184] 78b-79a. (Versión de Conrado Eggers Lan.) Los corchetes son del traductor.

endeble, pues ni el AC ni el «Argumento de la Afinidad» son concluyentes como al fundador de la Academia le hubiera gustado. El mayor logro es aceptar, bajo el supuesto de la existencia del alma, que ésta preexiste. Sobre todo es claro al finalizar el «Argumento de los Ciclos-». Sin embargo, el estudio de este elemento no finaliza en lo estudiado con anterioridad. Continúa desarrollándolo, en ocasiones espiralmente, en busca de una explicación propia del *dialéctico*.

En *Fedón* nunca afirma que la ψυχή sea una de los εἴδη, aunque el alma comparta con las Formas elementos fundamentales: son simples y eternas. «No es una de las ideas[185], ni comparte una de ellas, la idea de la vida, en mayor medida que los fenómenos comparten las ideas correspondientes. Se halla (…) más cerca del reino total de las ideas eternas que nada que no sea por sí mismo idea; es, de todas las cosas del mundo, lo que "más se asemeja" a la idea.»[186] A diferencia de las Formas, el alma no es inmutable al ser incapaz de permanecer por siempre en mundo de los εἴδη. Su comunidad resulta necesaria —no sabemos por qué en este diálogo—, lo que le permite ser un eslabón entre el mundo de lo simple y el del devenir.[187]

Aquello que se comporta «del mismo modo e idénticamente» es la categoría dentro de la que encajan las Formas. También, en este momento, el alma.[188] El «Argumento de la Afinidad» le permite a Platón ubicar a la ψυχή en el mismo plano de los εἴδη, desvinculándola de todo lo sujeto a alteración. «Cuando al alma, en lugar de examinar los objetos mutables a través de los sentidos corporales, se le permite contemplar, como inteligencia pura, el ser inmutable e inmortal, en esa región pura ella se encuentra entre sus afines y deviene en sí misma constante en su relación con ellos.»[189]

Esta capacidad como inteligencia pura provoca al alma buscar liberarse del cuerpo. Lo simple ansía lo simple y desdeña lo compuesto. Una vez que se percata

---

[185] Respeto el uso que Rhode hace de este vocablo griego. Yo seguiré utilizando, y aquí significa eso, la traducción de Formas (con mayúsculas).

[186] RHODE, (1948), pág. 334.

[187] En diálogos posteriores Platón retomará este tema y, por ejemplo, en *Fedro* lleva a cabo una justificación de cómo y por qué el alma entra en comunidad con el cuerpo. En *Timeo* el alma es αἰτία de todos los seres vivos en el mundo sensible. «En este diálogo, el alma aparece destinada desde el primer momento a dar vida a un cuerpo. Es, no solamente el elemento cognoscente y pensante en medio del mundo de lo inanimado, sino también la fuente de todo movimiento. Dotada por sí misma de movimiento, transmite la fuerza motriz al cuerpo por ella animado; sin el alma no existiría en el mundo movimiento ni, por tanto, vida.» (RHODE, (1948), pág. 334).

[188] Más adelante en *República* y *Fedro* Platón describirá un alma compuesta de ciertas partes, lo que se convierte en un obstáculo para sostener el argumento de la simplicidad del alma en *Fedón*. No obstante, mi estudio se centra en este momento sólo en este último diálogo.

[189] GUTHRIE, (1990), pág. 320.

de esto, el único camino que el alma puede seguir es el de la κάθαρσις. Cabe destacar que no todos los hombres lo logran. En el mismo diálogo se clasifican de tres modos: los amantes de la sabiduría, amantes de los honores y de las riquezas.[190] Los dos últimos, por supuesto, son los encadenados al cuerpo, mientras que los primeros son los filósofos: aquellos que no sólo buscan, sino desean la muerte, pues esta resulta el momento en el que su alma podrá contemplar nuevamente aquellas realidades incorruptibles que las condiciones del cuerpo le impedían, aunque también sirvieran para recordarlas.

Hasta el momento es clara la sugerencia de que los εἴδη tienen que ser realidades universales, eternas e inmutables: simples. Si el alma ha de poseerlas debe compartir con ellas alguna de estas cualidades. Se sugiere que sea la simpleza. Todo en aras del conocimiento que podemos conseguir de la realidad que habitamos. Queda por preguntar por qué el conocimiento y, por tanto, el resto del aparato epistemológico que Platón monta en este diálogo tiene que ser así. ¿Por qué el conocimiento debe ser universal, eterno y simple? ¿Por qué las Formas lo son?

Revisemos primero el «Argumento de la Afinidad» (AA) que se sugiere en el diálogo:

a) Existen cosas que contienen más de dos elementos.
b) Tales cosas están sujetas a destrucción por la naturaleza dispersa de sus variados elementos.
c) De a) y b) se sigue que la dispersión de los elementos provocan la destrucción de los objetos.
d) En lo simple no sucede así, pues existe por sí mismo y es idéntico a sí mismo.

Posterior a demostrar que lo compuesto, por su naturaleza, es sujeto de destrucción, mientras que lo simple no lo es, busca ligar este argumento con el de aquellas realidades que después serán bautizadas como las Formas. Transcribo el fragmento del diálogo que me interesa analizar: Ἴωμεν δή, ἔφη, ἐπὶ ταὐτὰ ἐφ᾽ ἅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρω τῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι.[191] Particularmente noto interesante αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν pues con ello está excluyendo al resto de la realidad, especialmente, a la sensible. «La realidad misma de la que buscamos dar razón»[192] terminará siendo aquella

[190] 68c.
[191] 78d.
[192] La traducción es mía.

realidad simple donde las εἴδη y la ψυχή existen, las primeras siempre; las segundas, cuando descarnadas.

Se busca entender la realidad sensible, pero la naturaleza móvil de ésta imposibilita su conocimiento, por lo que es necesario recurrir a aquella realidad, simple e inmóvil, que me permite dar razón (λόγον δίδομεν) de la realidad.[193] Lo fundamental de esta afirmación es la relevancia que toma la realidad (οὐσία) al agregar esas simples, pero iluminadoras palabras: *dar razón*. Para Platón, lo he mencionado en algunas notas anteriores, *dar razón* de lo que sea es la capacidad última del filósofo, quien él identifica con el dialéctico. Si bien en *Fedón* no lo menciona como tal —será hasta el séptimo libro de *República* donde lo haga— con facilidad podemos emparentar esta capacidad única con el hombre amante de la sabiduría, descrito en 68c.

La realidad que deseo conocer no es, como aparentemente sucede, la sensible. En ella, en cuanto tal, no me será posible un conocimiento universal precisamente porque es una realidad compuesta y sujeta a cambios, i.e., no universal. ¿Cómo aprehender al caballo que se mueve? Tendría que estarlo conociendo a cada instante nuevamente y así nunca lograría realmente conocerlo. Pero no sucede así. No es necesario un conocimiento sucesivo de *C* para estar conociendo a *C*. Basta con que conozca la esencia de *C*, es decir, *C*. En donde *c* es compuesta y *C* es simple. Por lo tanto, el conocimiento tiene que provenir de algo simple como *C*, de lo contrario, el acceso a *c* quedaría frustrado por la naturaleza compuesta de *c*.

A su vez, *C* no se obtiene por medio de los sentidos —como lo vimos con *I*— sino con la razón, que en este diálogo se identifica con la ψυχή. Además, no es que la ψυχή realice un proceso de *c* a partir de lo sensible que la conduzca a *C*,[194] sino que es por medio de los sentidos que se inicia la reminiscencia. Tales recuerdos tienen que haberse impreso en algún momento en nuestra alma. Platón sugiere que fue en un momento previo a la comunidad con el cuerpo. Dado que la ψυχή es inmortal y precede al cuerpo le fue posible adquirir el conocimiento de la

---

[193] Vale la pena recordar en este momento el Ser parmenídeo, pues tal Ser es de las características aquí expuestas: simple y eterno. Como lo menciona GILSON (1951): «Inengendrable e indestructible, el ser es eterno. No se puede decir de él que haya existido en lo pasado, ni que deba existir en lo futuro, sino solamente que es. Establecido así en un perpetuo presente, el ser no tiene historia, por ser esencialmente extraño al cambio» (pág. 24).

[194] La abstracción como un proceso epistemológico natural en el ser humano es lo que sugiere posteriormente Aristóteles. De esta manera, para el alumno más conocido de Platón todo este montaje epistemológico-ontológico-metafísico que son los εἴδη resulta un sinsentido. La esencia está en el mundo material, sensible, pero aunque el conocimiento pase primero por los sentidos, es la razón la única capaz de conseguirla.

οὐσία. Porque cuando logramos *dar razón* de nuestro conocimiento nos acercamos más a esa purificación que requerimos para regresar al mundo de las Formas. Y bajo este contexto, sólo podemos *dar razón* de una realidad simple, gracias a un elemento simple: los εἴδη y la ψυχή.

En el siguiente capítulo estableceré las conexiones pertinentes para justificar por qué el papel de la αἴσθησις es fundamental en este proceso por parte de la ψυχή para recordar los εἴδη.

Capítulo III: Búsqueda del conocimiento

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
Aristóteles

«Est profecto animi medicina philosophia.»
Cicerón

«Nemo liber est qui corpore servit.»
Séneca

La primera frase de mi epígrafe es por todos conocida: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Todos los hombres desean por naturaleza saber)[1]. Con este enunciado abre Aristóteles su *Metafísica* como si fuera una especie de invitación a no ignorar los mandatos de nuestra φύσις. La fuerza de esta afirmación radica en su veracidad. ¿Quién puede negarla?

Platón fue más cauto en este tema. Recordemos que en la Alegoría de la Caverna sólo es un prisionero el que se libera. Incluso afirma que es obligado a levantarse.[2] En estos hombres encadenados no resulta tan natural esta búsqueda por el saber, por la verdad. De no haber sido liberados parece que seguirían atados contemplando sombras y escuchando murmullos, y aceptando esto como lo verdadero, como lo real. Su deseo de saber está trunco y amputado. Estos prisioneros parecen cómodos con lo que tienen frente a ellos. ¿Por qué?

Todo señala a que la capacidad de asombro y natural búsqueda por la verdad de los prisioneros platónicos fue domesticada por la circunstancia en la que se encontraban. Es probable que de niños estos prisioneros abundaran en preguntas que, al ser satisfechas por medio de las sombras y de los ecos, disminuyeran hasta desaparecer casi por completo en la adultez. La prueba de que la búsqueda por la verdad es natural al hombre –incluso en la caverna– es que hubo uno que, al ser liberado y forzado a levantarse, realizó el camino hacia la salida de la caverna.

Considero innecesario preguntarme el porqué de su trayecto. La respuesta yace en la frase con la que abrí este capítulo y que Aristóteles sintetizó muy bien: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει». ¿Quién puede jactarse de transgredir esta máxima? La búsqueda por el saber es intrínseca al hombre y la única manera de quebrantarla parecería la muerte.

---

[1] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a 21.

[2] Cfr. *República*, VII, 515c. ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί.

Si bien la búsqueda por la verdad es natural en todo ser humano la vía para acceder a ella no resulta clara. Platón da a conocer en *Fedón* su aproximación por explicar cómo puede el ser humano conocer la verdad. Sin embargo, la Teoría de las Formas que inicia en dicho diálogo encuentra en la obra platónica muchos otros momentos donde el filósofo la analiza, la perfecciona y la critica. En *Fedón* una de las preguntas pertinentes acerca de esta búsqueda por el conocimiento es la de cómo conocemos.

En este capítulo desarrollaré dos temas que arrojarán luz sobre el estudio. Por un lado retomaré el tema de la ψυχή, cuyo recorrido histórico inicié en el primer capítulo de este trabajo, así como su análisis como sujeto del conocimiento en el segundo, para ahora adentrarme en otro aspecto, a saber, ¿qué papel juega la ψυχή en la búsqueda del conocimiento en el contexto de *Fedón*? Para profundizar en la temática revisaré dos argumentos concernientes surgidos en el diálogo. El primero de ellos será el relacionado con el tema de la muerte, específicamente aquél en el que Sócrates explica por qué el filósofo debe desear la muerte. El segundo argumento es la réplica que Sócrates realiza contra Simias y explica por qué la ψυχή es trascendente con relación al cuerpo.

El segundo tema que abordaré en este capítulo será el del σῶμα. Con su desarrollo pretendo dejar las bases para la conclusión de la tesis, donde busco explicitar la relación entre la αἴσθησις y la ἀνάμνησις. El conocimiento para Platón es realmente un proceso reminisciente. Lo que quiero establecer con el estudio del σῶμα es que mientras seamos una ψυχή encarnada, el cuerpo, por medio de la αἴσθησις, es el medio por el cual los seres humanos recordamos y, por lo tanto, conocemos.

A. Ψυχή

Definitivamente uno de los tratamientos mejor logrados y más originales sobre la ψυχή es el platónico. Después del recorrido andado en el capítulo inicial podemos hallar explicaciones que aclaran por qué Platón pensó en la ψυχή de la manera en la que lo hizo. Particularmente, comprender dicho concepto a raíz de *Fedón*, donde por primera vez se interna en el desarrollo y ejecución de las pruebas para defender la inmortalidad del alma.

Quien ha leído el diálogo sabe que éste realmente no sólo versa sobre la inmortalidad de la ψυχή, sino también sobre la Teoría de las Formas y, por supuesto, de la explicación de cómo llega el ser humano a su conocimiento. De manera que nos enfrentamos a un sistema filosófico bastante más rico y, en

algunos puntos complejos, que sólo la probatoria de si la ψυχή pervive, muere o qué tipo de entidad posee.

El tema de la ψυχή es el hilo conductor de la obra de Platón examinada. De ella se sirve el ateniense para justificar y aclarar los vínculos que hay entre ésta y las εἰδή y la ἀνάμνησις. Entre estos tres conceptos encontraremos un engarzamiento que nos conducirá hacia la solución del problema del conocimiento en el ser humano.

De allí que resulte tan pertinente el tema de la ψυχή. Si Platón no logra demostrar que el alma es inmortal y con capacidad de λόγος una vez muerto el cuerpo, entonces su sistema epistemológico carece de sentido. El resto de su teoría sobre la reminiscencia aparecería como un bonito e interesante relato que no tiene fundamentos para sostenerse.

α. La filosofía como entrenamiento para la muerte[3]

Recién iniciada la narración de Fedón sobre los últimos momentos de Sócrates en la prisión antes de beber la pócima[4] aparece la polémica en el diálogo. Sócrates invita a que otros lo sigan pronto en este camino, lo que provoca el asombro de todos. ¿Por qué alguien le desearía la muerte a otro, sobre todo si entre ambos existe estima? A Cebes le parece ilógico el deseo de Sócrates y le pide una explicación.

Una primera aproximación que da el maestro de Platón es que si el filósofo se ha encargado toda su vida de buscar la verdad, entonces no puede haber mejor

[3] El tratamiento de este argumento inicia en 61a y termina en 69e. Primero explicará por qué a partir de la afirmación «el filósofo debe desear la muerte» resulta ilícito el suicidio, para después explicar en qué sentido la muerte es un bien para aquél que busca la verdad.

[4] A lo largo de todo el diálogo Platón utiliza la palabra griega φάρμακον para referirse a la pócima que al beber Sócrates le causó la muerte. En ningún lado de *Fedón* aparece la palabra κώνειον que se traduce como cicuta. De aquí que autores como EGGERS LAN (2006), VIGO (2009), GARCÍA GUAL (1997), BLUCK (1997) y GALLOP (1999) hayan traducido φάρμακον por veneno y no por cicuta como podría sugerirse dado el contexto histórico.

Si acusamos de real la descripción que JENOFONTE realiza en *Helénicas* sobre los efectos de la cicuta podemos darnos cuenta que la pócima bebida por Sócrates en *Fedón* no corresponde con los dolores que la cicuta produce (II, 3, 56). En el diálogo Sócrates muere de forma tranquila y sin los espasmos propios de dicho veneno.

Por razones que más adelante explicitaré en este capítulo considero que la traducción de dicho vocablo debería ser «fármaco» y no veneno. Baste por el momento con lo dicho.

remedio[5] para ello que la muerte. Al morir, afirma Sócrates, el alma abandona la comunidad (κοινωνία) del cuerpo, logrando así la absoluta contemplación de la verdad. ¿Por qué, entonces, no habría de desearle la muerte a alguien que ha buscado la verdad a lo largo de su vida?

La sugerencia de Sócrates luce atractiva. Surge, sin embargo, una pregunta: ¿el suicidio es una opción para el filósofo? Y la respuesta socrática es que no. A continuación desarrollaré la argumentación para sostener que el filósofo no debe «hacerse violencia a sí mismo».[6]

a) Argumento contra el Suicidio (AcS)[7]

Cebes está realmente perplejo ante la aseveración de Sócrates donde el filósofo ha de desear la muerte. Por si no fuera poco, Sócrates remata con la afirmación que es ilícito hacerse violencia a uno mismo. Naturalmente surge la pregunta: ¿por qué si la muerte ha de ser un hecho visto como bueno por el que verdaderamente filosofa le es prohibido cometer suicidio?

> En efecto, probablemente el resto de la gente no advierte que todos los que rectamente adoptan para sí la filosofía no se ejercitan, como tales, para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos.[8]

Sócrates detallará las razones para avalar que ni siquiera para el filósofo «hacerse violencia a sí mismo» le está permitido por medio de un par de ejemplos que eslabona muy bien al principio del diálogo. En primer lugar es necesario recordar una teoría conocida por los interlocutores, a saber, que el cuerpo es la tumba o prisión del alma.[9] Esta teoría de origen órfico, y retomada por los pitagóricos, parte de la dualidad entre ψυχή y σῶμα. Como ya lo mencioné en el capítulo anterior, esta dualidad sólo es aparente, no sustancial.

---

[5] «Remedio» es una de las palabras que traduce el vocablo griego φάρμακον. Como ya expliqué anteriormente, el uso de φάρμακον en el diálogo me parece deliberado. En realidad Platón por boca de Sócrates pretende hacer ver que la muerte no es un mal –que así se vería si traducimos φάρμακον por veneno–, sino en el discurso del diálogo un bien. De allí que sugiera como mejor traducción de dicho vocablo el castellano «fármaco» y en determinados casos incluso «remedio».

[6] 61c: «οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὑτόν».

[7] 62b-63e.

[8] 64a. κινδυνεύουσι_γὰρ_ὅσοι_τυγχάνουσιν_ὀρθῶς_ἁπτόμενοι_φιλοσοφίας_λεληθέναι_τοὺς_ἄλλους_ὅτι_οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ_ἐπιτηδεύουσιν_ἢ ἀποθνῄσκειν_τε_καὶ_τεθνάναι._ La traducción es de Alejandro Vigo.

[9] Otros diálogos platónicos donde aparece esta misma idea: *Gorgias* 493a, y *Cratilo* 400c.

De modo que la ψυχή, que es nuestro auténtico ser, se encuentra aprisionada en el cuerpo. E insisto, precisamente este detalle es el que debería permitirnos encontrar esa liberación. No obstante, la misma razón que aparentemente podría avalar el suicidio es la que lo condena. El argumento es el siguiente:

1. El cuerpo es la prisión (φρουρά)[10] del alma.
2. De acuerdo con la ley fugarse de una prisión es condición de un mayor castigo.
3. De 1 y 2 se sigue que el alma no ha de fugarse del cuerpo, pues de hacerlo obtendría un mayor castigo.

Sobre la primera premisa quisiera hacer hincapié en la palabra griega para prisión: φρουρά. Esta palabra no sólo se traduce como prisión, sino también como «puesto de vigilancia» o «torre de vigilancia». De manera que el cuerpo no es cualquier tipo de prisión sino una que en sí misma contiene al vigilante. Esto significa que continuamente estamos bajo custodia. Desde esta premisa puede anticiparse la conclusión de que uno no debe escaparse, pues está vigilado. En este sentido estar vigilado equivale a estar obligado a permanecer en la prisión. Uno vigila aquello que pretende conservar, no perder o educar. Claramente en el contexto de *Fedón* no es esta última razón la que impide al alma liberarse voluntariamente del cuerpo.[11]

---

[10] Sobre el análisis de este término me remito a VIGO, Alejandro. (2009). «Introducción, traducción y notas» en *Platón. Fedón*. Buenos Aires: Colihue, págs. 226-227 nota 29 y a ABDALLAH FARHAT, Teieb. (1986). «Les relations de L'Ame et du Corps dans la 1ere partie du *Phedon* (61c-70c)» en *Extrait des Cahiers de Tunisie* 34(135-136), págs. 234-235. Particularmente interesante es el análisis hecho por Abdallah Farhat quien encuentra un vínculo entre φρουρά_y las doctrinas órficas recordando que para estos el cuerpo era la enfermedad del alma. Ambos autores invitan al lector a revisar los diálogos platónico *Gorgias* (525a) y *Leyes* (VI, 762c).

BERNABÉ en un minucioso análisis sobre el juego etimológico presentado en el *Cratilo* acerca de σῶμα y σῆμα señala que «Lo más verosímil es que Sócrates conociera directamente o de oídas un comentario exegético al eslogan "σῶμα, σῆμα" en donde se explicaba que el verdadero sentido de σῆμα es "manifestación". (…) la explicación como "manifestación" tiene todo el aspecto de ser una etimología erudita, propuesta en el siglo IV a.C. para explicar el texto anterior» (2011[b]. *Platón y el orfismo*. Madrid: Abada, pág. 123).

[11] ABDALLAH FARHAT (1986) sugiere también la traducción «lieu de détention» como otra posibilidad para φρουρά. Argumenta su punto a partir del pasaje 400c de *Cratilo* y 525c de *Gorgias*. Sin embargo, no alcanzo a comprender la razón por la que «lugar de detención» le parece a Abdallah Farhat la mejor traducción para dicho vocablo.

El cuerpo es la φρουρά de la ψυχή en tanto que ésta está vigilada. ¿Por quién? En el diálogo nos dice Sócrates que por los dioses, a quienes pertenecemos.[12] A esto debemos que se considere ilícito «hacerse violencia». Aprovecho lo dicho para mostrar con mayor fuerza la condenación al suicidio. En griego «no es lícito»[13] se escribe θεμιτόν. Esta palabra proviene de θέμις, que significa «aquello que es decretado por los dioses». También suele traducirse por justicia, como sinónimo de δίκη. Así que suicidarse no es lícito (θεμιτόν) en razón de un mandato divino. Dicho de otro modo, con este vocablo Platón parece claramente referirse a que el suicidio no resulta en una acción justa debido a que el encarnamiento o aprisionamiento de la ψυχή viene dado por algo de orden cósmico, es decir, previo a toda disposición humana.[14]

De acuerdo con la exposición de Sócrates en el diálogo todo indica que el estar encarnados en un cuerpo se debe a una falta cometida previamente. ¿Cuál o de qué tipo? No lo indica el diálogo. Sin embargo, por el desarrollo del argumento previamente expuesto no queda sino concluir que habitar un cuerpo es un castigo. Al ser esto así, como resulta de cualquier intento de fuga o de una fuga lograda, el castigo por tal acción generalmente es peor que el impuesto con anterioridad. Si aceptamos, entonces, que el cuerpo es la cárcel del alma, no queda sino acatar el mandamiento de cualquier prisión, que es, permanecer en ella hasta ser liberado.

Para continuar con la metáfora de la prisión y de la fuga y demás deberes, según el argumento que a continuación veremos, la forma para obtener la liberación será por medio de la «buena conducta» que consistirá en la búsqueda de la sabiduría (φρόνησις). Sólo quien se adentra en dicha búsqueda podrá distinguir entre lo verdadero (ἀληθής) y lo no verdadero. En esto precisamente radicará la purificación o κάθαρσις,[15] de la que hablaré a continuación.

b) Argumento de la Purificación (AP)[16]

«¿Sabes, continuó, que todos los demás consideran a la muerte como el mayor de los males?»[17] La pregunta que aquí arroja Sócrates a Cebes parte de uno de los

[12] Esta es una clara idea pitagórica. Para profundizar en este tema me remito al artículo de MILES (2001). «Plato on Suicide. *Phaedo* 60c-63c» en *Phoenix*, 55(3-4), pág. 246.
[13] Esta expresión aparece en 61c en el diálogo y se repite a lo largo de este argumento.
[14] Cf. VIGO, (2009), pág. 223 nota 19.
[15] Κάθαρσις precisamente significa liberación de una culpa, gracias a la cual se produce la purificación de la que se nos habla tanto en *Fedón* y que sabemos está presente desde los órficos.
[16] 64a-69e.

miedos más naturales que todo ser vivo animal tiene: la muerte. El instinto de supervivencia busca que por cualquier medio preservemos la vida. Desear la muerte, por tanto, puede considerarse antinatural. De hecho lo es. Por esto resulta tan sorprendente, al tiempo que atractiva, la propuesta de que el filósofo ha de desear la muerte y convertir a la filosofía como el camino de preparación para llegar a ésta.

Tras elaborar el argumento de por qué hacerse violencia a sí mismo no es lícito continúa la exposición del tema abordando la razón por la cual el filósofo no debe temer la muerte. El desarrollo del argumento viene acompañado de un breve, pero muy relevante, discurso sobre la valentía y la moderación. También se hallan uno de los ataques más severos contra el σῶμα.

La reconstrucción del AP queda de la siguiente manera:

1. La tarea del filósofo es la búsqueda por la sabiduría.
2. La ψυχή del filósofo es incapaz de obtener la sabiduría mientras esté en comunidad (κοινωνία) con el σῶμα.
3. La muerte es la liberación y separación de la comunidad entre el σῶμα y la ψυχή.
4. Por lo tanto, de 1, 2 y 3 se sigue que el verdadero filósofo (ἀληθῶς φιλόσοφοι) ha de desear la muerte en tanto que ésta significa la separación de la comunidad σῶμα-ψυχή que permitirá a la ψυχή una κάθαρσις para dedicarse plenamente a la búsqueda por la sabiduría

La primera premisa resulta evidente: quien es filósofo busca la sabiduría. No se requiere aquí mayor explicación. La segunda premisa parece mucho más interesante para los fines de esta tesis. En ella Sócrates detalla las razones por las cuales hemos de rechazar todo lo proveniente del σῶμα. ¿Por qué la ψυχή del filósofo es incapaz de obtener la sabiduría mientras esté en comunidad con el σῶμα? La encarnación de la ψυχή implica estar sujeta a los mandatos del σῶμα. Los ejemplos con los que Sócrates ilustra esto en el diálogo son los siguientes: placeres como la comida, la bebida y la actividad sexual, además de los cuidados del cuerpo como la adquisición de prendas de vestir, zapatos y cosméticos.[18]

El verdadero filósofo ha de despreciar estos placeres y cuidados, ya que su ocupación no debe radicar en tales cosas, sino sólo en la adquisición de la

[17] 68d: Οἶσθα, ἦ δ' ὅς, ὅτι τὸν θάνατον ἡγοῦνται πάντες οἱ ἄλλοι τῶν μεγάλων κακῶν; (La traducción es mía.)
[18] 64d.

sabiduría. Lo que Platón quiere hacernos ver es que la búsqueda por la sabiduría radica en buscar la verdad. Mientras se está en comunidad con el cuerpo difícilmente puede obtenerse ese fin, pues en el instante en el que procura dedicarse a la filosofía el cuerpo perturba dicha acción. Por ello afirma que el filósofo «razona de mejor modo cuando no lo perturba ninguna de esas cosas».[19] Pero precisamente el cuerpo está inevitablemente presente cuando razonamos buscando «lo que es» (τοῦ ὄντος). Es la comunidad con el cuerpo lo que nos impide ejercitarnos cabalmente en la filosofía.

Ante semejante bombardeo contra el σῶμα ¿qué nos queda? Recojo las objeciones al cuerpo que se acaban de mencionar:

1. Requiere satisfacciones y cuidados.
2. Nos engaña (ἐξαπατάω) cuando lo utilizamos para examinar las cosas.
3. Por medio de los sentidos y del binomio placer-dolor nos perturba (παραλυπέω).

¿Quién, tras comprender esto y dedicarse a la filosofía, podría entrar en polémica con Sócrates? En esta parte inicial del diálogo el rechazo al cuerpo es contundente. Hasta lo que acabamos de revisar no existen razones para pensar que el cuerpo pueda ser algo conveniente para el filósofo. En lo que quiero detenerme aquí es en el tema del título a este apartado: la filosofía como entrenamiento para la muerte.

El discurso contra el cuerpo que realiza Platón resulta atractivo, pero también tendencioso. Me parece que la razón para ver al cuerpo como algo tan desagradable proviene de pensarlo como el origen de todos los males. Pero ¿es realmente el σῶμα el origen de todo lo malo que nos sucede? ¿No existe algo bueno que el σῶμα aporte en la búsqueda por la sabiduría? Claramente no para Platón (al menos en este punto). Su ataque es injusto. El ser humano, el filósofo, la persona que Platón, Sócrates y nosotros conocemos es un ser en comunidad –como él mismo lo llamaría– entre el alma y el cuerpo. De allí que la objeción que encuentro contra la enemistad que encuentra Platón en el cuerpo es que él realiza dicho análisis a partir de estar en comunidad y que lo único que él conoce es a personas que viven en comunidad. Si bien las pruebas sobre la inmortalidad del alma en *Fedón* resultan interesantes –particularmente el Argumento Final–, el hecho es que todo proviene de cohabitar con el cuerpo.

---

[19] 65c: Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ. (La traducción es mía.)

Si el cuerpo fuera algo tan desagradable y deleznable no aportaría nada al proceso de κάθαρσις que se pretende. Cierto que dicho proceso significa en el fundador de la Academia la separación del alma ¿con relación a qué? Al cuerpo. Es éste el que produce toda la satisfacción. No consigue la purificación sola, sino en realidad gracias a que vive en comunidad con el cuerpo. Ante lo dicho se podría objetar remitiendo al pasaje en el que Sócrates señala que los placeres siempre andan en pares y que el placer que siente al ser liberado de los grilletes sólo es consecuente con el dolor que sentía al tenerlos puestos. Igualmente se podría decir que la purificación del alma sólo se consigue gracias a lo impuro en lo que se convierte la misma en contacto con el cuerpo. De manera que la purificación lo es sólo en tanto que existe la impureza somática, como el mismo diálogo nos dice en 67b: μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ.[20] Sin embargo, a todo esto se puede responder aprovechando los mismos argumentos sobre la inmortalidad del alma que ha arrojado Platón.

1. El alma sobrevive a la muerte del cuerpo.
2. El alma que sobrevive a la muerte del cuerpo reencarna en otro cuerpo.
3. Si el alma reencarna, significa que previo a la comunidad con el cuerpo ya existía.
4. El alma encarnada vive en estado de impureza.
5. El alma liberada de la comunidad con el cuerpo es un alma purificada.
6. ¿Por qué se encarnó el alma en primer lugar?
7. Si el alma liberada de la prisión del cuerpo es un alma purificada, ¿qué era un alma sin cuerpo antes de entrar con comunidad?
8. ¿Acaso no también debería ser un alma purificada y, por lo tanto, exenta de la unión con el cuerpo?
9. La respuesta es no. Un alma descarnada no necesariamente es un alma que pueda vivir en estado absoluto de pureza.
10. Lo impuro no debe entrar en contacto lo puro.
11. ¿Qué le permitirá al alma obtener una auténtica κάθαρσις?
12. Aprender a liberarse del cuerpo.

De acuerdo con tal razonamiento, el cuerpo, en principio, parece un estorbo y algo que deberíamos odiar y repugnar con todo nuestro ímpetu. Por otro lado, también aparece una idea sobre el cuerpo, una idea inexplorada previamente. Si bien en el diálogo –concretamente en el Argumento sobre la Reminiscencia– hallamos pinceladas de aprobación hacia el cuerpo, no hallo una manifestación

[20] Ciertamente no es lícito que lo impuro entre en contacto con lo puro (la traducción es mía).

como la recién expresada de no sólo el papel que el cuerpo tiene para el alma como algo que está en comunidad con ella, sino principalmente como aquello gracias a lo cual la ψυχή puede auténticamente alcanzar la purificación. La pregunta que a partir de dicha reflexión inevitablemente surge es: ¿qué manchó a la ψυχή en primer lugar? Desgraciadamente *Fedón* no nos brinda ninguna luz sobre esta duda.[21]

No quiero pasar por alto la última parte del AP, donde Sócrates lleva a cabo un análisis sobre la virtud. En dicho desarrollo encontramos que la virtud es sabiduría (φρόνησις) y ésta consiste en gobernar los placeres corporales. Por lo que la virtud también se inserta en el razonamiento de los «procesos generativos» ejecutado en el Argumento de los Contrarios (AC). Para adquirir la virtud es necesario gobernar algo cuya naturaleza sea desenfrenada, como lo es la naturaleza de la comida, la bebida, la sexual y las ya vistas, las cuales encontramos en el cuerpo. Por lo que ser virtuoso radica en gobernar un cuerpo. Reconstruyo el argumento exhibido por Sócrates que llamaré Argumento de la Virtud (AV):[22]

1. Virtudes como la valentía y la moderación sólo se entienden a partir del miedo y el desenfreno.
2. En realidad se está efectuando un intercambio de placeres, dolores y miedos.
3. La virtud[23] no puede ser un placer o un miedo.
4. La verdadera virtud (ἀληθὴς ἀρετή) es la que se realiza con independencia de los placeres, dolores o miedos.
5. La sabiduría (φρόνησις) se realiza con independencia de los placeres, dolores y miedos.
6. Por lo tanto, de 4 y 5 se concluye que la verdadera virtud será la que posea sabiduría.

---

[21] En *Fedro* (246d-248d) Platón explica cómo es que el alma en su intento por llegar a las Formas es jalada hacia el cuerpo a causa de un desorden concupisciente de una de las partes del alma. A diferencia de *Fedón*, en *Fedro* Platón concibe al alma tripartitamente: razón, voluntad y pasiones, es decir, el alma es el continente de nuestros deseos, no sólo de nuestros pensamientos. La misma idea la hallamos en *República,* IV.

[22] 68e-69c.

[23] Vale la pena tomar en cuenta la sugerencia que EGGERS LAN (2006) realiza de la palabra ἀρετή a propósito de este pasaje. Explica que él mismo traduce ἀρετή por virtud en este momento por el carácter moral del que está hablando aquí Platón. Sin embargo, no deja de mencionar que realmente el significado de ἀρετή anterior y en Platón es el de «plenitud» o «perfección». «Porque para Platón no hay una esfera moral aparte de otra metafísica, sino que la *areté* implica una realización ético-metafísica», pág. 171, nota 64.

Sorprende leer que la valentía y la moderación por sí solas no puedan ser virtudes, pues, según Platón, están en un trueque de lo mismo por lo mismo, lo que impide que realmente sean algo bueno. En cambio, lo que aquí agrega al tema de las virtudes, y que se conecta muy bien con el tema desarrollado en este apartado, es que la virtud deberá, para ser tal, estar acompañada de sabiduría. De tal modo que la sabiduría es virtud en la medida en la que puede servir de κάθαρσις a la propia ψυχή. Lo que logra al gobernar al cuerpo. No existiría virtud, en estricto sentido, si no hubiera cuerpo. Tal parece que Platón encontró, aunque no parece haberlo hecho explícito, la auténtica relación entre la comunidad σῶμα-ψυχή.

Finalmente, conceder que quien realmente filosofa es la ψυχή del filósofo y aceptar que el filósofo que conocemos es aquél en comunidad con el cuerpo, no queda, sino aceptar que la muerte es un bien para la ψυχή. Para avalar esta postura es necesario concederle a la ψυχή la inmortalidad. En la estructura del diálogo las pruebas sobre la inmortalidad del alma vienen después de detallar las razones por las cuales la muerte ha de ser un deseo para el filósofo. Son los argumentos que reconstruí y analicé en el capítulo anterior. Para concluir con esta disertación me gustaría mencionar que todo indica que el filósofo es quien auténticamente se prepara para morir. Si como mencionó Sócrates, se es un filósofo verdadero, el tema de la muerte ha estado presente en todas sus reflexiones. Por ello, la filosofía es un entrenamiento para la muerte.

β. Trascendencia del alma respecto de la unión con el cuerpo[24]

Sócrates desarrolla tres de los cuatro argumentos sobre la inmortalidad del alma al inicio del diálogo. El que deja para después es el Argumento Final (AF). En esta primera parte, hasta 91c, encontramos una rica y vasta discusión sobre diversos temas filosóficos que preocupan a Platón. Recién terminó de elaborar los puntos por los cuales considera que el alma es inmortal en el Argumento de la Afinidad (AA) cuando Simias le objeta la inconsistencia del mismo.[25]

Fedón narra que al terminar Sócrates con dicha argumentación se produjo un silencio prolongado a lo que éste preguntó: «¿Acaso la argumentación les

---

[24] 91c-95a.

[25] Como ELTON (1997) lo comenta en su artículo («The Role of the Affinity Argument in the *Phaedo*, en *Phronesis* 42(3), pág. 313), el AA resulta el más débil de los argumentos presentados en *Fedón*. Me remito también al desarrollo de GRUBE (1994) que en lo fundamental coincide con lo expuesto en esta tesis (*El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, págs. 199-201).

parece deficiente? Por cierto que admite aún muchas dudas y objeciones, si uno va a examinarla a fondo».[26]

Las dudas y objeciones que Sócrates encuentra son del AA que desarrolló con la intención de probar la similitud entre el alma y las Formas. En él introduce un elemento que deja varias interrogantes. ¿Es el alma armonía? A continuación Simias y Sócrates profundizarán en dicho problema para aportar una nueva fundamentación sobre el tema de la ψυχή y el σῶμα.

En esta parte del diálogo se acepta que el alma sea más divina y bella que el cuerpo,[27] pero de acuerdo con el argumento desarrollado previamente no queda aceptado que el alma sobreviva al cuerpo a partir de la afirmación de que el alma es armonía. La objeción conduce a Sócrates a reflexionar y reestructurar los argumentos que prueban que el alma, no sólo es superior al cuerpo, sino que le sobrevive.[28]

La pregunta que líneas más adelante se arroja es pertinente: «Pero lo que [todavía] resultaría incierto para cualquiera es (…) si la muerte no consistiría precisamente en esto mismo, en la aniquilación del alma, ya que el cuerpo, sin duda, está siempre destruyéndose incesantemente».[29] Porque puede aceptarse que el alma sea más divina y bella que el cuerpo, pero por qué dichos adjetivos le impedirían que cesara. De acuerdo con el AC todo procede a partir de procesos generativos y, por ejemplo, el placer se da gracias a la existencia del dolor. De modo que, siguiendo el AC queda claro por qué el cuerpo que alberga vida en algún momento tiene que dejarla. Sin embargo, ¿acaso no también el alma está viva? ¿El proceso generativo no indicaría que el alma, por tener vida deberá morir? Y entonces hablaríamos realmente de la muerte.

La propuesta es la siguiente: en 67d se definió la muerte como *liberación y separación del alma respecto del cuerpo* (a esta la llamaré Definición de Muerte 1, DM1). Sin embargo, aquí se propone una reformulación que quedaría de la

---

[26] 84c. ἔφη, ὑμῖν τὰ λεχθέντα μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λέγεσθαι; πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβάς. (La traducción es de Alejandro Vigo.)

[27] 91c-d: ὡς ἐγῷμαι, ἀπιστεῖ τε καὶ φοβεῖται μὴ ἡ ψυχὴ ὅμως καὶ θειότερον καὶ κάλλιον ὂν τοῦ σώματος.

[28] La doctrina platónica sobre el alma tiene su origen en la síntesis de las diferentes concepciones de ψυχή que surgen antes del filósofo ateniense. Entre ellas la de los órficos es una importante. Para los órficos, en el hombre se esconde un *demon*, caído en el cuerpo para expiar una culpa cometida originariamente. El alma, en cuanto es precisamente de origen divino, no sólo preexiste sino que sobrevive al cuerpo, y se distingue del mismo como algo totalmente diferente. Así es como nace la contraposición entre cuerpo y alma que ha llegado al pensamiento occidental de nuestros días. Cf. REALE, Giovanni. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. (Traducción de Roberto Heraldo Bernet). Barcelona: Herder, pág. 278.

[29] 91d: ἀλλὰ τόδε ἄδηλον παντί (...) καὶ ᾖ αὐτὸ τοῦτο θάνατος, ψυχῆς ὄλεθρος, ἐπεὶ σῶμά γε ἀεὶ ἀπολλύμενον οὐδὲν παύεται. (La traducción y los corchetes son de Alejandro Vigo.)

siguiente manera: *la muerte es el momento en el que el alma se destruye, no el cuerpo, pues éste, incesantemente, está destruyéndose* (Definición de Muerte 2, DM2). Lo que significa que afirmar que la muerte es que el alma se libera y separa del cuerpo no aporta ninguna novedad al discurso sobre la muerte.

DM1: La muerte es el momento en el que «x», i.e., la ψυχή, se separa de «y», i.e., el σῶμα.

DM2: La muerte es el momento en el que «x» se destruye, pues «y» constantemente está destruyéndose.

En el primer caso la muerte es entendida a partir de un proceso que le sucede a «y», en donde «x» tiene sólo una participación pasiva y hasta accidental. El segundo caso, en cambio, pone a «x» en sentido activo y descarta «y» por la obviedad que ésta representa en el tema de la muerte. DM1 pierde consistencia e interés por parte de Simias y Cebes al no haber escuchado un buen argumento que pruebe la inmortalidad del alma. Es por ello que surge DM2 como una auténtica posibilidad para entender qué es la muerte y tal vez algo sobre el alma.

Una primera aproximación para resolver este problema por parte de Sócrates es preguntarle a Simias cuál será la explicación a seguir: «la de que el aprendizaje es reminiscencia o bien la de que el alma es armonía».[30] Escoge la primera por considerar la segunda como una mera opinión a la que no se le encuentra fundamento alguno a pesar de ser la aceptada por la mayoría. No sólo eso, sino que se pretende hacerle ver a Simias que su ὑπόθεσις original, a saber, que «el alma es armonía» contiene una serie de problemas que son importantes mostrar y aclarar, sobre todo si se concedió que la ὑπόθεσις a seguir será que «el aprendizaje es reminiscencia».

Afirmar que «el alma es armonía» implica también decir que el alma tiene partes, y no sólo eso, sino que podría haber momentos en los que el alma no estuviera armonizada. De ser esto cierto habría mejores y peores almas, según estuvieran o no armonizadas, lo cual auténticamente suena a un disparate. Las dos principales razones que da Sócrates en el diálogo es que I) algo compuesto no puede comportarse de modo distinto —y menos aún opuesto— a como lo hacen sus componentes[31] y II) en el hombre quien gobierna es el alma, pero para que ésta lo haga debe oponerse al cuerpo, por lo que el alma no puede ser un compuesto de elementos corpóreos.[32] Entre los dos principios aquí señalados se intercalan los

[30] 92c. (La traducción es de Alejandro Vigo.)
[31] 92e-93a.
[32] 94b-95a.

argumentos que probarán la incongruencia de la tesis de Simias. Platón realiza una *reductio ad absurdum* que divido en cuatro partes:[33]

1. El alma no puede ser más o menos alma y la armonía sí puede ser más o menos armonía (93b).
2. El alma tiene inteligencia y virtud, y es buena; pero también es demente y depravada, y es mala (93c).
3. El alma gobierna al cuerpo, es decir, la que pone en orden las afecciones del cuerpo (94b).
4. Si el alma es armonía no podría poseer vicio, lo cual es absurdo por lo señalado en 2 (94e).

Al término de esta argumentación, no sólo queda claro por qué la tesis de Simias es incorrecta, sino que Platón nos hace ver, a través de la argumentación de Sócrates, que el alma es superior al cuerpo. En el fondo aquí entendimos dos cosas: a) que la armonía es inmanente al instrumento, mientras que b) el alma es trascendente al cuerpo. También sirve lo recién dicho para preparar el terreno para el Argumento Final (AF) donde se reforzará indirectamente la idea de que el alma no es armonía, pues precisamente la tesis que allí propondrá Sócrates es que «el alma es causa de vida».

B. Σῶμα[34]

El tema de la realidad material del ser humano se introduce desde el principio del diálogo. Como ya lo analicé párrafos arriba, Platón lleva a cabo una investigación contundente y crítico contra el cuerpo. Sin embargo, también mencionaba la pertinencia de éste para que el alma lleve a cabo la tan deseada purificación. De manera que Platón se encuentra con el tema del σῶμα inevitablemente como parte de la argumentación para probar la inmortalidad del alma. No sólo se topa con él

[33] No quiero dejar de mencionar el extraordinario análisis que de estos puntos realiza EGGERS LAN (2006) en su traducción a *Fedón*. Particularmente remito a la nota 171 de la traducción.

[34] Generalmente el material escrito sobre el σῶμα en Platón está más vinculado a servir de oposición para mostrar la validez o carencia de ésta en las pruebas sobre la inmortalidad del alma. El trabajo de FERWERDA, Rein. (1985) [«The Meaning of the Word ΣΩΜΑ in Plato's *Cratylus* 400c», en *Hermes* 113(3), págs. 266-279] revisa el concepto de σῶμα en Platón a la luz de entender las implicaciones que el concepto tiene en función de la inmortalidad de la ψυχή. Sin embargo, se detiene ante todo en el juego de palabras entre σῶμα y σῆμα que previamente he mencionado, e inevitablemente su análisis se encamina a comprender la psicología griega.

de manera accidental, sino que alcanza a percibir la importancia de resolver este tema para alcanzar su objetivo.

En principio parece que Platón tiene una aversión absoluta contra el cuerpo y hay puntos del diálogo donde no podríamos pensar de otra forma. Es probable, incluso, que *Fedón* sea la obra platónica más radical en este tema. No obstante, tras la lectura del diálogo se puede uno topar con cierto ablandamiento con respecto a que «el cuerpo es un mal».

Recapitulo lo que hasta el momento he desarrollado con relación al tema del σῶμα en esta tesis. El placer y el dolor vienen acompañados y se dan en el cuerpo. El cuerpo padece hambre, sed y otros deseos, así como requiere ciertos cuidados. El cuerpo es la prisión del alma. Gracias al cuerpo el alma puede purificarse. El cuerpo es el medio por el cual podemos recordar el conocimiento adquirido previo a nuestra encarnación. Paso ahora al análisis de cada uno de estos desde la perspectiva somática. Particularmente me centraré en la pregunta de si el cuerpo es el sujeto de αἴσθησις, para de allí entender cómo es que ésta se convierte en la fuente de la ἀνάμνησις. Al hacerlo pretendo mostrar que en la epistemología platónica el cuerpo y concretamente la percepción sensible adquieren un papel determinante en el proceso reminisciente hacia los εἴδη.

α. Sujeto de la αἴσθησις

En el Argumento sobre la Reminiscencia (AR), que desarrollé y expliqué en el capítulo anterior, se puede vislumbrar de modo colateral el papel que juega en este proceso el σῶμα y concretamente los sentidos. Aún así, es pertinente preguntarse por el sujeto de la αἴσθησις, pues aunque parece evidente que la respuesta será que es el σῶμα, hay que investigar por qué se piensa esto.

¿Podría el alma ser el sujeto de la αἴσθησις? Ya vimos que la ψυχή es el sujeto del conocimiento al ser ella quien activamente lo busca, ¿por qué no también ser el de la percepción sensible? En *Fedón* Platón revisa esta pregunta y como lo anticipé, resuelve el problema en el AR. Allí pretende hacernos ver que el conocimiento se adquiere previo a que la ψυχή se encarne en el σῶμα. Recordemos –qué apropiado resulta esto– parte de la argumentación allí desarrollada. Retomo la tercera parte del AR:

Recordar sensiblemente

A. Si algo surgió del recuerdo es a partir del hecho de ver, tocar o de alguna otra percepción de los sentidos.
B. A partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es igual en sí.
C. De A y B se sigue que antes de que empezáramos a ver, oír y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo.
D. Antes de nacer no veíamos, oíamos ni teníamos los demás sentidos.
E. Antes de nacer nos es necesario haber adquirido el conocimiento de lo igual.
F. De D y E se sigue que tal conocimiento lo obtuvimos antes de nacer.
G. Por lo tanto, las almas existen antes del nacimiento y antes de existir, en forma humana, tenían entendimiento (φρόνησις).

La reconstrucción de la tercera parte del AF tiene una doble finalidad. Por un lado, asentar que el sujeto de la αἴσθησις es el σῶμα; por otro, que los sentidos son fuente de reminiscencia. Sobre el primer punto hay que señalar algunas premisas de lo aquí mostrado.

La premisa A nos indica que *Si algo surgió del recuerdo es a partir del hecho de ver, tocar o de alguna otra percepción de los sentidos.* Aquí encontramos que los recuerdos surgen a partir del hecho de la sensibilidad. Aún no señala quién es el sujeto de la sensibilidad, pero al señalar que el recuerdo se logra a partir de ver, tocar o de de alguna otra percepción de los sentidos indica que el recuerdo y la sensibilidad no son lo mismo. De serlo, no podría el uno generar en el otro algo nuevo o distinto a lo que ya es, pues entonces sería lo mismo. Si asumimos que «recordar» es una acción mental, entonces podríamos afirmar que «ver, tocar o alguna otra percepción sensible» no es una acción mental. Si no es una acción mental, entonces ¿qué es?

La premisa B no se entiende aislada de la segunda parte del AR. Sintetizo lo que allí se indica. ¿Cómo es que el ser humano capta lo igual en sí? Por medio de los sentidos sólo capta objetos que lo remiten de una u otra manera a la idea de lo

Igual, pues ésta no está presente sensiblemente. Para esta parte seguiré el brillante análisis que del AR hace Ackrill.[35]

El autor inglés advierte poner atención en tres afirmaciones que surgen entre 73c y 75c:

a) Ver «x» me hizo pensar en «y».
b) Ver «x» me puso en la mente de (o me recordó a) «y».
c) «x» me recordó a «y».[36]

El cuidado que pone Ackrill en estas tres afirmaciones es como consecuencia del análisis que realiza del AR. Sin embargo, a mí me sirven para comprender mejor B y el papel de la sensación en este punto. La afirmación a) dice más que sólo el hecho de que el acto de ver fue seguido por el pensamiento. La afirmación b) dice incluso más pues en ella se implica a). Por otro lado, la afirmación c) es distinta por muchas razones, particularmente porque los objetos «x» y «y» están implicados, por ejemplo, «La nieve me recordó a Nueva York». Cuál nieve provocó dicho efecto es irrelevante, pues en la afirmación c) lo que se destaca es que «y» llegó a mi mente como consecuencia de «x». De modo que los recuerdos llegan al hombre tras establecer cierto tipo de asociación, la cual aquí nos sugiere Platón llega por medio de la sensibilidad, concretamente, el acto de ver.

Particularmente en el caso de a) y b) es claro que el recuerdo se genera a partir de un conocimiento previo que se detona a partir de haber visto algo. En c) no necesariamente, pues si bien «x» y «y» pueden, como en el ejemplo propuesto por mí, tener su origen en la sensibilidad, podrían no tenerlo. De hecho, en este momento no estoy viendo la nieve, pero basta que la piense para que ello me recuerde a Nueva York. En c) también podría ejemplificar de la siguiente manera: «El uno me recordó a la unidad». A diferencia de mi primer ejemplo, en este no parto de nada sensible, sino de dos conceptos que he aprehendido por medio de la abstracción. La premisa B, es decir, la de lo igual en sí, puede insertarse desde ambos ejemplos, pues puede que al ver a Simias y a Cebes recuerde lo que es igual –la Forma de lo Igual–, así como pensar en la belleza podría recordarme a lo igual.

A partir de esto se ve la relevancia de la sensación en el proceso de la reminiscencia. Del fragmento del AR aquí compartido no me interesa analizar de C a G, pues en ellas lo que se hace es probar que porque al ver a Simias pienso en lo igual, tuve que haber conocido lo Igual antes de haberlo visto. Lo que me interesa

---

[35] ACKRILL, J.L. (2001). «Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75a» en *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford, págs. 13-32.
[36] ACKRILL, (2001), pág. 17.

destacar por el momento es que todo indica que el σῶμα es el sujeto de la αἴσθησις. A esto llego porque, como afirmó Sócrates en el AP, el σῶμα nos perturba por medio de los sentidos. De modo que con esa afirmación y el análisis recién hecho se puede afirmar que el cuerpo es el sujeto de la sensación.

β. Fuente de reminiscencia

Si atendemos a la tesis platónica de que *aprender es recordar* es obligatorio hacerse dos preguntas: a) ¿Cómo se adquirió el conocimiento que se está recordando? y b) ¿Cuál es la fuente de reminiscencia? Si *aprender es recordar* entonces el conocimiento se adquirió en un tiempo (t) previo. Es decir, supongamos que «y» me llega en este momento como consecuencia de haber visto «x». Esto supone que «y» en realidad llegó a mi mente en un tiempo (t) previo al tiempo (t_1) en que «x» me provocó el recuerdo de «y». ¿Cuál fue dicho tiempo? Platón nos comunica a través del AR que fue en un contacto que la ψυχή tuvo frente a las εἴδη antes de entrar en comunidad con en el σῶμα. Y esto es lo que se desarrolla en el AR ya revisado en el capítulo anterior, así como un fragmento del mismo argumento en el apartado recién tratado.

El hecho de que «y» llegara en t significa que existe un conocimiento de las cosas. Particularmente, de acuerdo con la epistemología platónica, diríamos que lo que conocemos en dicho tiempo t son las Formas. Platón explica que nuestra ψυχή existe previa comunidad con el cuerpo en donde, gracias al estado puro en el que habita, puede ver las «cosas en sí» (τοῦ ὄντος). Sin embargo, al entrar en comunidad las olvida por lo que la tarea de toda ψυχή consiste en recordar lo ya aprendido.

Resulta atinada la frases μάθησις ἀνάμνησις que hace alusión al tipo de conocimiento que adquirimos los seres humanos. Es decir, para recordar lo ya conocido es necesario aprender (μάθησις) a recorder (ἀνάμνησις). Este recordar será determinante para llegar al conocimiento de «y» adquirido. Por eso, por un lado, la relevancia de μάθησις que proviene del verbo μανθάνω y cuya principal característica es que existe una acción implicada. Es decir, el conocimiento no se da de manera pasiva, sino activa. Este aprender que se desprende de la μάθησις forma parte de una acción que está encaminada hacia la ἀρετή. Esta μάθησις en el hombre es parte fundamental en la purificación del alma con respecto al cuerpo, que a su vez requiere la búsqueda por la sabiduría. Queda claro que quién busca la sabiduría es la ψυχή. Asimismo, que el sujeto de la percepción sensible es el cuerpo. De manera que ¿quién o qué será lo que posibilitará el encuentro con «y»? ¿Cómo se da el recuerdo (ἀνάμνησις)?

En el AR Platón nos permite asomarnos hacia la solución de esta pregunta. Son los sentidos los encargados de provocar los recuerdos. El ojo ve «x» que le recuerda a «y». ¿Podría uno llegar al recuerdo de «y» sin el auxiliar de la vista? Claro, como puedo llegar al recuerdo de la unidad a través de pensar en lo uno. Sin embargo, al ser por naturaleza el hombre un ser con sensibilidad (αἴσθησις) no le es posible prescindir de ella en este proceso de reminiscencia. De hecho, lo que Platón afirma es que la αἴσθησις es una excelente fuente de reminiscencia.

Copio el pasaje de *Fedón* donde se ilustra lo que aquí menciono:

> «Es posible, pues –al menos así nos ha parecido– que al percibir algo, viéndolo, oyéndolo o captándolo por medio de algún otro sentido, a raíz de eso pensemos en otra cosa que hemos olvidado, y con la cual esto [que percibimos ahora] está vinculado, siendo semejante o bien desemejante a ella.»[37]

El fragmento copiado aquí aparece hacia el final del AR en donde es posible constatar que será la percepción sensible la que nos servirá como medio para recordar lo olvidado. Platón se da cuenta de la importancia que tiene la sensibilidad en su sistema cognoscitivo. Por supuesto, para él el conocimiento se da en un momento anterior, pero dado que lo hemos olvidado, resalta el hecho de saber cómo recuperarlo.

Así, un objeto «y» es recordado en un tiempo (t_1) en función de que el aparato sensible o la αἴσθησις en el ser humano (s) me hizo pensar en el objeto «y» conocido en el tiempo anterior (t). Reconstruyo este argumento.

1. En un tiempo (t) el alma (p) tuvo contacto directo con las Formas (F). A esto Platón llama conocimiento (e).
2. En un tiempo (t_0) p entra en comunidad con el cuerpo (c) olvidando el e adquirido en t.
3. Es necesario establecer una ruta que permita a p en comunidad con c recordar (r) el e adquirido en t.
4. Estando p en comunidad con c tiene la sensibilidad (s) como vehículo para poder r el e.
5. Cuando alguna parte de s –digamos el ojo– percibe un objeto «x» puede r algo «y» conocido en el t.

[37] 76a. Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον· La traducción es de Conrado Eggers Lan.

6. De modo que s es un elemento necesario para que p pueda r las F, i.e., adquirir e.
7. En síntesis, el mecanismo de reminiscencia funciona de la siguiente manera: en un tiempo (t_1) s percibe «x» que lleva a p a r a «y», que fue conocida en t, que es a lo que llamamos auténticamente e.

El desprecio hacia el cuerpo adquiere un matiz diferente en este argumento. El cuerpo es el sujeto de la sensibilidad y ésta es la fuente de la reminiscencia, con lo que en última instancia parece no ser del todo malo el tener cuerpo. Insisto, partimos de que ya tenemos el cuerpo y que en todo caso el mal ya está hecho. Lo que encuentro en este punto relevante es la reconsideración que Platón está haciendo del cuerpo. Al señalarlo como fuente de reminiscencia le está otorgando una importancia radical en el proceso de recordar. La μάθησις ἀνάμνησις que anunció cobra un sentido más profundo aquí. Al haber olvidado lo conocido en el tiempo (t) resulta fundamental encontrar la vía que nos permitirá recordar.

Me remito al ejemplo con el que Sócrates abre el diálogo con Simias y Cebes en donde el binomio placer-dolor es exaltado por encontrar que siempre andan juntos. En este pasaje encuentro relevante la relación entre uno y otro.

> «¡Qué extraña cosa parece ser lo que los hombres llaman placentero, amigos! ¡Qué asombroso es el modo en que se relaciona naturalmente con aquello que parece ser su contrario, lo doloroso…!»[38]

Por un lado, como ya lo comenté, este ejemplo prepara muy bien el terreno para el Argumento de los Ciclos (AC), al servir como referente en la explicación de los procesos generativos a los que alude en dicho argumento Platón. Además de ese propósito, lo encuentro oportuno y pertinente para reforzar la argumentación recién hecha en este capítulo.

Me detengo en la frase *¡Qué extraña cosa parece ser lo que los hombres llaman placentero!* ¿En qué sentido lo placentero le parece extraño? Evidentemente porque Sócrates en esta frase encuentra una ironía. Si lo placentero es extraño es porque existe algo que lo haga extraño, pues de suyo no parece ser algo extraño. Lo es porque, como exclama a continuación es *asombroso el modo en que se relaciona [el placer] naturalmente con aquello que parece ser su contrario*, es decir, *lo doloroso*. Pues si atendemos bien, es cierto que lo contrario del placer es el dolor. ¿Cómo es que

---

[38] 60b: Ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν. La traducción es de Alejandro Vigo.

pueden relacionarse? ¿Cómo es que «andan» juntos? Tal extrañeza será la misma que tendrá que resolver Platón en el mecanismo de la reminiscencia. ¿Cómo es posible que la ψυχή y el σῶμα entren en contacto? ¿Cómo es posible que la ψυχή en comunidad con el σῶμα pueda llegar a las εἴδη? Encuentro una relación entre el placer y la ψυχή, como entre el dolor y el σῶμα. Por lo que si es posible que placer y dolor convivan, por qué no lo será posible también entre la ψυχή y el σῶμα.

De una manera muy audaz la convivencia entre la una y el otro parece ser en Platón la αἴσθησις. La sensación que surge gracias y a partir del cuerpo, ayuda al alma a recordar las cosas *en sí* que en el mundo sensible no aparecen. De este modo, parece que Platón engarza ambas partes de la realidad, dejando a la parte eidética vinculada a la fenoménica por medio de la sensación. Así como aparentemente lo placentero y lo doloroso no pueden convivir en lo mismo, el cuerpo y el alma tampoco. El hecho es que así sucede en ambos. Lo placentero y lo doloroso conviven en los tobillos de Sócrates, si bien no simultáneamente, sí físicamente, de la misma manera que el alma y el cuerpo lo hacen, no en sí mismos, sino en tanto que algo, entiéndase la sensación, surge del cuerpo para provocar en el alma el conocimiento. La αἴσθησις, de esta manera, logra engarzar al cuerpo y al alma, a lo eidético y a lo fenoménico bajo un mismo concepto: el hombre.

Sólo para concluir este capítulo diré que la búsqueda del conocimiento es natural al hombre. Aristóteles reforzó muy bien lo que en Platón encontramos salpicado en sus diálogos, a saber, que *el hombre desea por naturaleza saber*. El conocimiento lo busca nuestra alma, aunque para llegar a él requiere la sensibilidad del cuerpo, al menos en un primer momento. Es posible que tras haber recordado ciertas Formas el recurso sensible se necesite menos, aunque nunca se le abandone completamente.

Conclusiones

«El cuerpo de todos los hombres sigue la llamada de la muerte dominadora:
pero queda, sin embargo, viva una imagen de la vida, porque ésta sólo procede de los dioses.»
Píndaro

A lo largo de la historia del hombre éste siempre ha buscado la manera de trascender. Ya sea por medio de actos heroicos, manifestaciones de poder o artísticas, el hombre se niega a aceptar su olvido. La evolución que el alma ha tenido –al menos en el mundo Occidental– es una prueba de ello. Desde Homero hasta Platón la ψυχή pasó de ser una mera sombra (σκία) a convertirse en el verdadero ser del hombre. Entre los griegos, como entre nosotros, el tema del alma estuvo siempre presente. Platón aprovechó esta tradición y recogió las creencias de su pueblo para sintetizarlas. Al hacerlo logró, hasta cierto punto, brindar claridad a la psicología griega, que antes de él se hallaba en cierto estado caótico donde en ocasiones la ψυχή resultaba una cosa u otra, pero rara vez había consenso. Incluso después de Platón siguió habiendo modificaciones al concepto del alma. Actualmente no podemos considerarnos exentos de tales dudas.

Con Platón se llegó a una concepción del alma mucho más elaborada. En él el alma deja de ser una mera sombra que vaga en el Hades –en el invisible como explico en el primer capítulo– sin conciencia propia para convertirse en lo que en el hombre tiene conciencia. El alma concebida por Platón resulta ser una rectora antropológica, gracias a la cual el hombre puede llegar a ser un hombre bueno. Además, esta alma sobrevive al cuerpo y, bajo la idea órfica de la transmigración, reencarna una y otra vez hasta purificarse. Esto significa que el alma no sólo sobrevive al cuerpo, sino que además vive antes de él. Esta sencilla, aunque elaborada, concepción de los estados del alma condujo a Platón a razonar una nueva epistemología.

Heráclito y Parménides habían heredado al mundo helénico un serio problema epistemológico. Para el primero el mundo es un incesante cambio que obedece al fuego-logos que lo transforma todo. El mundo es movimiento, todo fluye. Nadie puede ingresar al mismo río dos veces porque ni el río ni esa persona serán las mismas. Es lo mismo que decir que yo ya no soy yo –si tomo como referencia el que fui ayer–, sino otro; de la misma manera, el río, el árbol o la piedra que ahora veo ya no son los mismos que ayer vi. Nos enfrentamos ante un doble problema: por un lado una crisis individual por saber quién soy y por otro una

crisis cognoscitiva por saber qué sé. Si todo cambia y lo que antes conocía resulta que ya no es lo mismo que cuando lo conocía, ¿entonces qué conozco?

La postura que se contrapone a la heraclítea es la de Parménides. El eleata nos legó una metafísica estructurada alrededor de un sistema lógico. Él afirmó que el Ser es y el No ser no es. ¿Qué tiene de novedoso esto? En principio nada, pero de fondo todo. Precisamente porque de inicio nadie tendría problema con aceptar dicha tesis es que tiene consecuencias más hondas en áreas como la epistemología. Al conceder que el Ser es y el No ser no es tenemos que preguntarnos qué es el movimiento. ¿Acaso no el movimiento es un paso del Ser al No ser para Ser otra cosa? Pero si el Ser es y el No ser no es, el Ser no puede No ser y el No ser no puede Ser, ¿cómo fue posible lo dicho del movimiento? Para Parménides resulta imposible, por lo que señala que el movimiento no puede ser otra cosa que una ilusión, lo que querría decir que los sentidos nos engañan provocándonos imágenes ilusorias. Entonces, ¿qué es la verdad? En el fragmento 8 del poema de Parménides, el eleata claramente distingue a los que buscan la verdad de los que se quedan con las opiniones de los mortales.

Este problema suscitado entre Heráclito y Parménides probablemente fue el dilema filosófico más importante en el siglo V a.C. Con seguridad hubo intentos por resolverlo, pero no es sino hasta Platón que encontramos una elaboración original y audaz que parte de las creencias órficas para dar solución a dicho conflicto. Por ello la necesidad de llevar a cabo el estudio histórico de la concepción de la ψυχή en la Antigua Grecia. Un sistema tan estructurado como el platónico tiene este tipo de detalles donde encontramos cómo una cosa se conecta con la otra; en el presente caso, la solución al problema metafísico y epistemológico de Heráclito y Parménides con lo que sintetizó de la ψυχή.

La recepción de las doctrinas órficas en Platón le permitió concebir dos cosas: que el alma es inmortal y antes de tener comunión con el cuerpo, y que el cuerpo es la prisión del alma. La primera idea sin duda le permitió a Platón pensar más allá del mundo físico sobre el que Heráclito y Parménides parecen estar hablando. Digo parecen porque sin duda de entre los «filósofos de la naturaleza» son los primeros en arrojar ideas metafísicas y ontológicas a los cuestionamientos sobre el mundo y el ἀρχή. Con esta concepción sobre el alma Platón encontró auténticamente un mundo inexplorado. ¿Qué hay allí donde habita la ψυχή en estado puro? No encuentro difícil que su razonamiento haya sido algo similar en la concepción de un conjunto de nuevas realidades que permiten una nueva consistencia al mundo conocido: los εἴδη.

Como sabemos, son los εἴδη quienes cohesionan ontológicamente toda la realidad. Gracias a ellas el dilema arrojado entre Heráclito y Parménides encuentra

una solución lógica, coherente y hasta cierto punto consistente. El πάντα ῥεῖ de Heráclito es evidentemente una referencia hacia el mundo conocido, al que desde ahora llamaré fenoménico. Este mundo fenoménico es insuficiente para explicar, entre otras cosas, la permanencia del conocimiento. ¿Cómo es posible la verdad, en sí misma inmutable y universal, allí donde todo fluye? Estaríamos obligados a reconocer una y otra vez todo porque al volverlo a ver ya no es idéntico a lo que sabíamos. Es claro esto, por ejemplo, cuando dejamos de ver a una persona –supongamos un niño– y al verlo de adolescente o adulto es común ni siquiera reconocerlo, sino hasta que nos recuerdan que éste que estamos viendo es el mismo que conocimos cuanto tenía seis años, o a los seis años, que es el mismo que cuando cumplió un año. Si todo el conocimiento fuera como el ejemplo citado necesitaríamos de alguien que siempre nos recordara lo que ya sabíamos.

En cambio, Platón encuentra en el Ser de Parménides una posible solución al problema, si bien no como lo planteó el maestro eleata. A su razonamiento le faltó el eslabón que engarzara al Ser inmutable, verdadero y universal con la evidencia fenoménica, i.e., cambiante, verosímil y contingente. Dicho eslabón serán las Formas que concibió Platón, las cuales, a su vez, parten de tres principios: el Bien, la Verdad y la Belleza. Las Formas sedimentan a la parte fenoménica de la realidad, de tal manera que aunque ésta cambie y fluya en todo momento puedo seguir conociéndola gracias a aquello de lo que pende, a saber, la Forma, que es inmutable, universal y verdadera. Así, el Ser de Parménides se encuentra en cada una de las Formas en donde el rigor señalado por el eleata se sostiene, al mismo tiempo que permite entender el cambio y lo fenoménico.

Aún queda por resolver del todo cómo se da el conocimiento fenoménico. Platón explica en *Fedón* que el conocimiento de las Formas se da en el alma antes de tener comunión con el cuerpo, pero que al *incorporarse* olvida todo lo conocido. Por lo que la tarea que los seres humanos debemos llevar a cabo en este mundo fenoménico es recordar aquello que olvidamos. Crea, entonces, la Teoría de la Reminiscencia. *Aprender es recordar* nos repite varias veces en el diálogo. En griego utiliza μάθησις ἀνάμνησις, que me gusta todavía más que la traducción castellana. Μάθησις es aprender en el sentido de estudiar e investigar y ἀνάμνησις es recordar con esfuerzo. ¿De qué otra manera podríamos recordar el conocimiento de las Formas, que sirven de esencias, habitando el mundo fenoménico? La pregunta es pertinente no sólo por encontrar la explicación de cómo recuperar el conocimiento perdido, sino también porque este esfuerzo parte de seres fenoménicos y de conocer lo fenoménico frente a las Formas, que llamaré conocimiento eidético.

En primer lugar, el mecanismo de reminiscencia es interesante, pues en el diálogo que analizamos para esta tesis dice que es por medio de objetos que me recuerdan a aquellas Formas. La lira me recuerda a Simias, ejemplifica Sócrates,

aunque lo realmente importante aquí no es tanto el hecho de que «x» me recuerde a «y», sino la razón por la que esto sucedió. Ésta será, que entre «x» y «y» existe un elemento que me permite realizar dicha relación. El elemento es lo Igual (I). De modo que (I) posibilita que «x» me recuerde a «y». Por supuesto que (I) es una Forma y al realizar la conexión entre «x» y «y» por medio de (I), no sólo recuerdo al objeto, sino a aquello que me permite establecer la unión. Por eso μάθησις ἀνάμνησις es tan importante. Dicho recuerdo no es evidente ni inmediato; hay que esforzarse para captar en lo fenoménico, lo que tiene de eidético.

En segundo lugar, para escapar a lo fenoménico que nos rodea, Platón sugiere que atendamos primeramente a nuestra razón, es decir, no quedarnos con las primeras explicaciones que suelen ser siempre las más sencillas. El tema del δεύτερος πλοῦς es mucho más que sólo una metáfora de navegación. Con este ejemplo Platón invita a todo aquél que se dedique a la reflexión filosófica a ir más allá, a tomar los remos para lograr mediante un auténtico esfuerzo, sobre todo intelectual, explicaciones más profundas y menos evidentes. Sin embargo, aún tenemos el tema de lo fenoménico. ¿Qué hacer con este cuerpo y lo que ello implica en este proceso de reminiscencia? ¿Cuál es el papel que juega?

La relación cuerpo-alma es espinosa en la filosofía platónica. En *Fedón* inicia de manera muy agresiva contra el cuerpo. En el desarrollo del tercer capítulo hice ver cómo dicha concepción va mitigándose hasta hacer del cuerpo un aliado necesario para el alma por dos razones: le ayuda a purificarse y le permite realizar el proceso de reminiscencia. Lo primero porque al entrar el alma en comunidad con el cuerpo implica que antes de hacerlo fue impura y por eso debe purificarse, lo cual sólo puede realizar mediante el cuerpo. Lo segundo, porque el alma en comunidad con el cuerpo olvidó el conocimiento previamente adquirido, lo que deberá desempeñar fenoménicamente.

Platón expone vía Sócrates el Argumento de la Reminiscencia (AR) en donde acudimos a la recuperación del conocimiento perdido. En él la sensibilidad adquiere un nuevo rol. Mientras que en el Argumento de la Purificación (AP) entre las razones que se exponen para liberarse del cuerpo está que los sentidos nos engañan y no podemos confiar en ellos, en el AR los sentidos se convierten en importantes aliados del aprendizaje. Sin ellos la ἀνάμνησις sería imposible, pues la sensación es el primer y más inmediato contacto que tenemos con todo lo fenoménico. Al entrar en contacto con lo fenoménico puede nuestra alma recuperar –recordar– el conocimiento que olvidó. Remito al ejemplo ya dado: ver una lira me recuerda a Simias; de hecho, me recuerda más que a Simias, pues también me hace pensar en lo Igual, recordándome lo que esto es. Otro ejemplo lo tomo de Dante y su *Divina comedia*. Ver a Beatriz le hace pensar a Dante en la belleza, recordándole

lo que ésta es, logrando que el italiano quede enamorado de Beatriz. Sin la αἴσθησις esto hubiese sido imposible.

La αἴσθησις es en primera y última instancia lo que auténticamente permite que el mecanismo de reminiscencia se active. No sólo eso, sino que además será ella la que una lo fenoménico con lo eidético. No en estricto sentido, pues la síntesis final la realiza la ψυχή, pero sí porque nuestra ψυχή no entra en contacto directo con la parte fenoménica de la realidad sino por medio de la αἴσθησις. Tras revisar lo discutido por Sócrates y los pitagóricos Simias y Cebes en *Fedón* queda manifiesta la preeminencia que la percepción sensible tiene en el proceso platónico de la reminiscencia. De esta manera, Platón logra engarzar lo eidético con lo fenoménico y, más importante, resolver el dilema epistemológico heredado de Heráclito y Parménides.

Que la conclusión recién expuesta no nuble el hecho de que el diálogo atiende a más temas que el de cómo recuperar el conocimiento perdido tras la comunidad entre el alma y el cuerpo. En realidad lo analizado por mí apenas es uno de los argumentos del diálogo con el apoyo de algunos otros fragmentos. Sabemos que el hilo conductor del diálogo es la inmortalidad del alma, a lo largo del cual se tejen otros como el de la muerte, el suicidio, el conocimiento, las Formas, la filosofía, la ética y la causa.

El Argumento Final (AF) es particularmente interesante y arroja ideas que valdrá la pena revisar en otra ocasión. Considero que el tema de la causa en dicho argumento para demostrar la inmortalidad del alma es muy atractivo para llevarlo a otro análisis. Si bien ya existe material sobre este punto del diálogo aún hay material para revisar. Este mismo argumento presenta una polémica en su conclusión porque Platón identifica lo inmortal con lo eterno. Pretendo revisar este punto en otra investigación.

Atendamos al llamado de Platón de construir una vida alrededor de la filosofía y que ésta sirva como un entrenamiento para la muerte. Al hacerlo, el motor que nos impulsará hacia dicha reflexión será la sabiduría, misma que al buscarla nos auxiliará en las virtudes para que logremos ser hombres buenos, hombres de bien. En la búsqueda por la verdad –aquí sabiduría– obtenemos una ganancia imposible de cuantificar. El diálogo, en última instancia, nos muestra cómo hay que filosofar.

Como está señalado en *Fedón*, no existe virtud verdadera si ésta carece de sabiduría, y la sabiduría sólo se logrará mediante la búsqueda constante y disciplinada por la verdad. El tema de la αἴσθησις analizado y discutido en esta tesis abre una nueva interrogante: ¿cómo distinguir una verdadera reminiscencia de una falsa? ¿Cómo saber que lo que acabo de recordar es una Forma? ¿Cómo

distingo entre la δόξα y la ἀλήθεια? Una vez más, parece que para hallar esta respuesta en Platón habrá que revisar lo que Parménides tiene que decirnos en su *Poema ontológico*. Hagamos de esta duda una nueva investigación.

Referencias

FUENTES PRIMARIAS

Texto griego

BURNET. (1900). *Platonis Opera.* Vol. I. Oxford: Clarendon Press (repr. 1967).

Traducciones sobre Fedón

PLATÓN. *Fedón*. (Traducción de Carlos García Gual). En *Diálogos III*. Madrid: Gredos 1997.

_____, *Fedón*. (Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan). Buenos Aires: Eudeba 2006 (5ª reimpresión).

_____, *Fedón*. (Introducción, traducción y notas de Alejandro Vigo). Buenos Aires: Colihue 2009.

_____, *Phaedo*. (Traducción de David Gallop). Nueva York: Oxford University Press 1999.

_____, *Phaedo*. (Traducción de R.S. Bluck). Londres: Routledge 2001.

Otras obras de Platón

PLATÓN. *Alcibíades I.* (Traducción de Juan Zaragoza). En *Diálogos VII.* Madrid: Gredos 1992.

_____, *Apología de Sócrates*. (Traducción de J. Calonge). En *Diálogos I*. Madrid: Gredos 1997.

_____, *Cratilo*. (Versión de Ute Scmidt). México: UNAM 1988.

_____, *Cratilo*. (Traducción de J.L. Calvo). En *Diálogos II*. Madrid: Gredos 1999.

_____, *Fedro*. (Traducción de Emilio Lledó Íñigo). En *Diálogos III.* Madrid: Gredos 1997.

_____, *Filebo*. (Traducción de Mercedes López Salvá). En *Diálogos VI*. Madrid: Gredos 1997.

_____, *Político*. (Traducción de Antonio González Laso). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1994.

_____, *República.* (Versión de Antonio Gómez Robledo). México: UNAM 2000.

_____, *República*. (Traducción de Conrado Eggers Lan). En *Diálogos IV.* Madrid: Gredos 1998.

_____, *República*. (Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano). Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 1997.

_____, *Timeo*. (Traducción de Mercedes López Salvá). En *Diálogos VI.* Madrid: Gredos 1997.

Otros textos de griegos y latinos

ARISTÓTELES. *De Anima*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez.) Madrid: Gredos 2008.

_____, *Metafísica*. (Edición trilingüe de Valentín García Yebra.) Madrid: Gredos 1998.

DIELS, H. y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlín: Weidmann, 1951 (reimpr. 1966).

HERÓDOTO. *Historia. Libros I y II*. (Traducción de Carlos Schrader). Madrid: Gredos 2000.

HOMERO. *Ilíada*. (Traducción de Emilio Crespo Güemes.) Madrid: Gredos 2004.

_____, *Odisea*. (Traducción de José Manuel Pabón.) Madrid: Gredos 2008.

JENOFONTE. *Helénicas*. (Traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón) Madrid: Gredos 1977.

Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. (Traducción de Jesús García Fernández). Edición de KIRK, G.S., RAVEN, J.L. y SCHOFIELD, M. Madrid: Gredos 1957 (reimpr. 2008).

Los filósofos presocráticos I. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto, Pitágoras, Alcmeón de Crotona, Jenófanes, Heráclito y Parménides. (Introducciones, notas y traducciones por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá). Madrid: Gredos 2008.

Los filósofos presocráticos II. Zenón de Elea, Meliso de Samos, Empédocles y Anaxágoras. (Introducciones, notas y traducciones por Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos 2008.

Los filósofos presocráticos III. Diógenes de Apolonia, Filolao, Leucipo y Demócrito. (Introducciones, notas y traducciones por Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero). Madrid: Gredos 2008.

OVIDIO. *Metamorfosis*. (Traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias). Madrid: Cátedra 2003.

PÍNDARO. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. (Traducción de Rubén Bonifaz Nuño). México: UNAM 2005.

SÓFOCLES. *Tragedias*. (Traducción de Assela Alamillo). Madrid: Gredos 2002

FUENTES SECUNDARIAS

ABDALLAH FARHAT, Teieb. (1986). «Les relations de L'Ame et du Corps dans la 1ere partie du *Phedon* (61c-70c)» en *Extrait des Cahiers de Tunisie* 34(135-136), págs. 233-253.

ACKRILL, J.L. (2001). «Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c» en *Essays on Plato and Aristotle*. Nueva York: Oxford.

BAILEY, D.T.J. (2005). «Logic and Music in Plato's *Phaedo*» en *Phronesis* 50(2), págs. 95-115.

BARNES, Jonathan. (1992). *Los presocráticos*. (Traducción de Eugenia Martín López). Madrid: Cátedra.

BEDU-ADDO, J.T. (1991). «Sense experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*» en *Phronesis* 36(1), págs. 27-60.

BERNABÉ, Alberto. (2000[a]). «La física de Empédocles y Anaxágoras» en *Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica y helenística* (actas de los años VI y VII). Encuentros, págs. 71-95.

_____, (2000[b]). «Platón y el orfismo» en *Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica y helenística* (actas de los años VI y VII). Encuentros, págs. 213-234.

_____, (2003). «Parménides y el orfismo» *Trabajo leído el 10 de octubre de 2003 en una reunión de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*. Disponible en http://www.sifg.org/pdf/memoria/42.pdf [recuperado el 12 de agosto de 2007].

_____, (2006). «Μάγοι en el papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos? en Calderón, E.; Morales, A., y Valverde, M. (eds.) *Koinós lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia, págs. 99-109.

_____, (2007). «El silencio entre los órficos» en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* XIX, págs. 53-66.

_____, (2011[a]). «Orfeo y la filosofía» en *Hypnos* 27, 2º semestre, págs. 183-204.

_____, (2011[b]). *Platón y el orfismo. Diálogo entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.

BLUCK, R.S. (1955). *Plato's Phaedo*. (Reimpresión de 2001.) Londres: Routledge.

BOYS-STONES, George. (2004). «Phaedo of Elis and Plato on the Soul» en *Phronesis* 49(1), págs. 1-23.

BRUN, Jean. (1992). *Platón y la Academia*. (Traducción de Alfredo Llanos). Barcelona: Paidós.

BURNET, John. (1990). «Doctrina socrática del alma» en *Varia socrática*. (Traducción de Antonio Gómez Robledo.) México: UNAM.

BUTLER, Travis. (2007). «On Today's Two-Worlds Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato» en *The Southern Journal of Philosophy* 45, págs. 31-56.

CASADESÚS, Francesc. (1997). «Orfeo y el orfismo en Platón» en *Taula, quaderns de pensament* 27-28, págs. 61-73.

CLAY, Diskin. (2000). *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

CORNFORD, F.M. (1991). *La teoría platónica del conocimiento*. (Traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto). Barcelona: Paidós.

DODDS, E.R. (1971). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley y Los Ángeles: University of California.

EGGERS LAN, Conrado. (1974). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Eudeba.

_____, (1989). «El mito de la muerte de Sócrates en el *Fedón*» en *Methexis* II, págs. 19-28.

_____, (2006). «Introducción a la lectura del *Fedón*» en *Platón. Fedón*. Buenos Aires: Eudeba.

ELTON, Mathew. (1997). «The Role of the Affinity Argument in the *Phaedo*» en *Phronesis* 42(3), págs. 313-316.

FRANKLIN, Lee. (2005). «Recollection and Philosophical Reflection in Plato's *Phaedo*» en *Phronesis* 50(4), págs. 289-314.

FREDE, Dorothea. (1978). «The Final Proof of the Inmortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102 a-107 a» en *Phronesis* 23. págs. 27-41.

_____, (1999). «Plato on what the body's eye tells the mind's eye» en *Proceedings of the Aristotelian Society* 99(2), págs. 191-209.

GALLOP, David. (1982). «Plato's "Cyclical Argument" Recycled» en *Phronesis*, 27(3), págs. 207-222.

_____, (1999). «Introduction» en *Phaedo*. Nueva York: Oxford University Press.

GARCÍA GUAL, Carlos. (1997). «Introducción» en *Platón. Fedón*. Madrid: Gredos.

GENTZLER, Jyl. (1991). «"συμφωνεῖν" in Plato's *Phaedo*» en *Phronesis* 36(3), págs. 265-276.

GIFFORD, Mark. (1999). «Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: *Prior Analytics* B.21 67a8-30» en *Phronesis* 44(1), págs. 1-29.

GILSON, Etienne. (1951). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée.

GOSLING, J.C.B. (1993). *Platón*. (Traducción de Ana Isabel Stellino). México: UNAM.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. (1993). *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*. México: FCE.

_____, (1994). *Sócrates y el socratismo*. México: FCE.

GONZÁLEZ Laso, Antonio. (1994). «Introducción, traducción y notas» en *Platón.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

GRUBE, G.M.A. (1994). *El pensamiento de Platón*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.

GUTHRIE, W.K.C. (1967). *Los filósofos griegos*. (Traducción de Florentino M. Torner). México: FCE.

_____, (1970). *Orfeo y la religión griega*. (Traducción de Juan Valmard). Buenos Aires: Eudeba.

_____, (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia.* (Traducción de Alberto Medina González). Madrid: Gredos.

_____, (1993). *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. (Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González). Madrid: Gredos.

_____, (1998). *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*. (Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González). Madrid: Gredos.

_____, (1999). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos.* (Traducción de Alberto Medina González). Madrid: Gredos.

_____, (2003). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. (Traducción de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Gredos.

HARTMANN, Nicolai. (1964). *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del* eidos *en Platón y Aristóteles.* México: UNAM.

HEIDEGGER, Martin. (2002). *The Essence of Truth*. (Traducción del alemán de Ted Sadler). Londres-Nueva York: Continuum.

HOWE, Richard G. (2006). «Is Knowledge Perception? An Examination of Plato's Theaetetus 151d-186e» en http://www.richardghowe.com/Theaetetus.pdf [Recuperado el 6 de abril de 2009.]

IRWIN, Terence. (1977). «Plato’s Heracleiteanism» en *Philosophical Quarterly* 27(106), págs. 1-13.

_____, (1995). «Plato: The intellectual background» en Richard Kraut ed. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 51-89.

_____, (2000). *La ética de Platón*. (Traducción de Ana Isabel Stellino). México: UNAM.

JAEGER, Werner. (1995). *Paideia*. (Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces). México: FCE.

_____, (2000). *La teología de los primeros filósofos griegos*. (Traducción de José Gaos). México: FCE.

KESLEY, Sean. (2004). «Causation in the *Phaedo*» en *Pacific Philosophical Quarterly* 85, págs. 21-43.

KIRK, G.S., RAVEN, J.L. y SCHOFIELD, M. (1957). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (Traducción de Jesús García Fernández). Madrid: Gredos (2008).

KRAUT, Richard. (1995). «Introduction to the study of Plato» en Richard Kraut ed. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 1-50.

LAKS, André. (2010). *Introducción a la filosofía «presocrática»*. (Traducción de Leopoldo Ibarren). Madrid: Gredos.

LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria.* Barcelona: Editorial Crítica.

_____, (1996). *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus.

_____, (1997). «Introducción general» en *Diálogos I: Apología de SócratesApología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.

LODGE, R.C. (2001). *The Philosophy of Plato*. Londres: Routledge.

MEGINO, Carlos. (2002). «Platón como lector de obras órficas: ¿qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón» en *Estudios clásicos* 121, págs. 163-171.

MILES, Murray. (2001). «Plato on Suicide. *Phaedo* 60c-63c» en *Phoenix*, 55(3-4), págs. 244-258.

MONDOLFO, Rodolfo. (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. (Traducción de Oberdan Caleta). México: Siglo XXI.

_____, (2007). *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.

MORGAN, Michael L. (1995). «Plato and Greek Religion» en Richard Kraut ed. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 227-247.

NICOL, Eduardo. (2003). *La idea del hombre*. México: FCE.

_____, (2004). *La idea del hombre*. México: Herder.

PAKALUK, Michael. (2003). «Degrees of Separation in the *Phaedo*» en *Phronesis* 48(2), págs. 89-115.

_____, (2004). «Socratic Magnanimity in the *Phaedo*» en *Ancient Philosophy* 24, págs. 101-117.

_____, (2009). «The Ultimate Final Argument» en *Review of Metaphysics* (en prensa).

PÁNIKER, Salvador. (2000). *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós.

REALE, Giovanni. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* (Traducción de Roberto Heraldo Bernet). Barcelona: Herder.

_____, (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. (Traducción de María Pons Irazazábal). Barcelona: Herder.

QUARCH, Christoph. (2004). «Der Abschied des Sokrates. Die Bewegung der philosophischen *paideia* im *Phaidon*» en *Ordia Prima* 3, págs. 57-87.

REALE, Giovanni. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. (Traducción de Roberto Heraldo Bernet). Barcelona: Herder.

_____, (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. (Traducción de María Pons Irazazábal). Barcelona: Herder.

ROHDE, Edwin. (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. (Traducción de Wenceslao Roces. Edición conmemorativa 2006). México: FCE.

ROSS, David. (2001). *Teoría de las ideas de Platón*. (Traducción José Luis Díez Arias). Madrid: Cátedra.

ROWE, Christopher. (1997). «Plato: aesthetics and psychology» en *Routledge History of Philosophy. Volume 1. From the begining to Plato*, ed. C.C.W. Taylor. Nueva York: Routledge

SCOTT, Dominic. (1995). *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEDLEY, David. (1998). «Platonic Causes» en *Phronesis* 43(2), págs. 114-132.

_____, (2006). «Form-Particular Resemblance in Plato's *Phaedo*» en *Proceedings of the Aristotelian Society* 106(3), págs. 309-325.

STEWART, M.A. (1977). «Plato: *Phaedo*» en *Philosophical Quarterly*, july 27(108), págs. 260-262.

TAYLOR, A.E. (1961). *El pensamiento de Sócrates*. (Traducción de Mateo Hernández Barroso). México: FCE.

VIGO, Alejandro. (2009). «Introducción, traducción y notas» en *Platón. Fedón*. Buenos Aires: Colihue.

VLASTOS, Gregory. (1981). «Reasons and Causes in the *Phaedo*» en *Platonic* Studies. (Comp. Gregory Vlastos). Nueva Jersey: Princeton University Press. págs. 76-110

_____, (1995). «Socrates' Disavowal of Knowledge» en *Socratic Studies*. (Comp. Gregory Vlastos). Cambridge: Cambridge University Press.

WHITE, Nicholas P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. (Cuarta reimpresión: 1993) Indianapolis: Hackett.

_____, (1995). «Plato's metaphysical epistemology» en Richard Kraut ed. *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 277-310.

YONEZAWA, Shigeru. (1991). «Are the Forms *aitiai* in the *Phaedo*?» en *Hermes* 119, págs. 37-42.

ZABRISKIE, Beverly. (2000). «Orpheus and Euridyce: a creative agony» en *Journal of Analytical Psychology* 45, págs. 427-447.

Índice onomástico

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L